This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

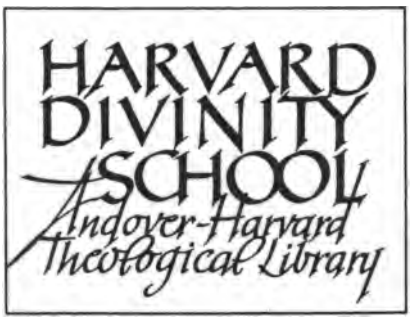
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Christologie

des

Alten Testaments

oder die

Messianischen Verheißungen, Weissagungen und Typen,

mit

besonderer Berücksichtigung ihres organischen Zusammenhanges.

Von

Joh. Bade,

Repetitor der Theologie im Clerical-Seminar zu Paderborn.

Minderbroederklooster Haagweg LEIDEN

Erster Band.

Erste Abtheilung,

enthaltend

die Einleitung und die Verheißungen und Weissagungen im Pentateuch und den übrigen historischen Büchern.

Zweite Auflage.

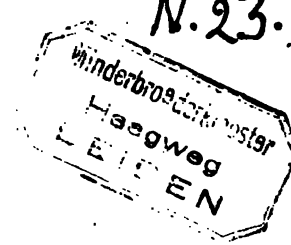
Mit Approbation des Hochw. Bischöfl. General-Vicariats.

Münster, 1858.

Verlag von J. H. Deiters.

BT
230
.B3
1858

N. 23.



Liber, cui titulus: „Christologie des Alten Testamentes, oder die Messianischen Verheißungen, Weissagungen und Typen, mit besonderer Berücksichtigung ihres organischen Zusammenhanges. Von Joh. Bade, Repetitor der Theologie im Clerical-Seminar zu Paderborn" —
imprimi permittitur.

Paderbornae 6ta Martii 1850.

(L. S.) Vicariatus generalis Episcop.
Boekamp.

Die bibliſchen Commentare von Cornelius a Lapide, Tirinus, Calmet, Dereſer, Allioli; die Commentare über die Pſalmen von Bellarmin, Coccejus, Geierus, de Wette (Ueberſetzung und Commentar).

Theod. Chriſtoph Lilienthal: Die gute Sache der in der h. Schrift A. und N. T. enthaltenen göttlichen Offenbarung, wider die Feinde derſelben erwieſen und gerettet. II. Thl. 3. Aufl. Königsberg 1777.

Jahn's Appendix Hermeneuticae. Fascicul. I. et II. Viennae 1813.

Joſeph Scheth, Ritter von Bohuslaw: Einführung in das Heiligthum der Evangelien, oder: Nothwendige Vorkenntniſſe aus dem A. T. zum Verſtändniſſe des neuen. Innsbruck 1842.

Die Chriſtologie des A. T. von Hengſtenberg.

Hävernick's Vorleſungen über die Theologie des A. T. Erlangen 1848.

Einleitung in die hh. Schriften des A. T. v. Scholz.

Die Religionsgeſchichte des Grafen Stolberg (A. T.).

Die Dogmatik von Dobmayer, Bd. III. S. 585 ff.

De Christo Reparatore. Von Angel. Bigoni, Exgeneral des Franziskaner-Ordens. Würzburg 1846. 2 Bde.

Ueber „Schiloh" noch: Commentar über den Pentateuch von Vater, und: Der Pentateuch von Abt Venuſi, Prag 1820 (im Lex.).

Der Verfaſſer hat die vorſtehenden Werke, von denen manche viel des Trefflichen und Gediegenen über unſern Gegenſtand enthalten, faſt überall ſorgfältig verglichen, um das bisher in demſelben Geleiſtete genau kennen zu lernen und die Forſchungen und Reſultate dieſer Gelehrten zu ſeiner Arbeit als Leitſterne zu verwenden. Jedoch iſt er ihnen niemals blindlings, blos auf ihre Autorität hin, gefolgt, ſondern ihre Ergebniſſe, namentlich bei ſchwierigeren Stellen, kritiſch prüfend, iſt er oft in den Fall gekommen, von denſelben abweichen zu müſſen, um wo möglich zu einem haltbaren Reſultate zu gelangen; wie die Vergleichung bei manchen Stellen dem kundigen Leſer ergeben wird. Bei aller dankbaren Benutzung aber der haltbar geſchienenen Reſultate, die in obigen Schriften ſich finden, und die faſt überall, wo ſie aus denſelben entnommen wurden, angezeigt ſind, glaubt der Verfaſſer ſeine Selbſtſtändigkeit in Auffaſſung und Durchführung ſeiner Aufgabe gewahrt zu haben; auch iſt es ihm mehr als einmal begegnet, daß er, nach eigener Bearbeitung der einen oder anderen Stelle, bei nachheriger Vergleichung mancher der genannten Werke, ſeine eigenen und die Reſultate derſelben faſt ganz übereinſtimmend fand.

Schließlich erlaubt ſich der Verfaſſer die Bitte, daß, falls ein Gelehrter es der Mühe werth erachten möchte, dieſes Werk einer Beurtheilung

zu unterziehen, der redliche Wille deſſelben bei ſeinen ſchwachen Kräften in etwa mit in Anſchlag gebracht werde; ſein ſehnlichſter Wunſch aber iſt, daß dieſe wie immer unvollkommene Arbeit tüchtigeren Gelehrten Veranlaſſung bieten möge, dieſen hochwichtigen Gegenſtand weiter zu verfolgen und denſelben zu einem endlichen erfreulichen Abſchluſſe zu bringen.

Paderborn, am 5. März 1850.

J. B.

Inhaltsverzeichniss.

		Seite
1.	Einleitung	3
2.	Christus, der Stifter des Christenthums, d. i. des neuen Bundes	6
3.	Der neue Bund im alten Bunde vorhergesagt, so wie auch dessen Stifter	10
4.	Allgemeine Erwartung des Messias zur Zeit Jesu:	
	a) von Juden und Samaritern	15
	b) von den Heiden	20
5.	Der Messias im alten Bunde verheißen — nach Aussagen des N. T. im Allgemeinen	27
6.	Göttlicher Ursprung der messianischen Verheißungen und Weissagungen	31
7.	Fortschreitende Entwickelung derselben. Wichtigkeit	34
8.	Canones und Criterien derselben	40
9.	Messianische Verheißungen und Weissagungen im Gesetze und den folgenden historischen Büchern:	
	1. Genes. 3, 15	49
	2. Genes. 9, 26. 27	64
	3. Genes. 12, 3. ꝛc	70
	4. Genes. 49, 8—10	85
	5. Num. 24, 17—19	115
	6. Deut. 18, 15. 18. 19	130
	7. I. Kön. 2, 10	143
	8. II. Kön. 7, 11—16. und III. Kön. 9, 3—5	151
	9. II. Kön. 23, 1—7	172
10.	Die messianischen Typen dieser Periode	181
11.	Rückblick	183

Christologie des Alten Testamentes.

Christologie des Alten Testamentes.

„Scrutamini scripturas . . . et illae sunt, quae testimonium perhibent de me.“
Christus ap. Joan. 5, 39.

„Finis enim Legis Christus, ad justitiam omni credenti.“
Paulus ad Rom. 10, 4.

„Quo factum est, ut coelestis Pater, Pater misericordiarum, et Deus totius consolationis, Christum Jesum, Filium suum, *et ante Legem, et Legis tempore multis sanctis patribus declaratum, ac promissum*, cum venit beata illa plenitudo temporis, ad homines miserit.“
Conc. Trid. Sess. VI. de justificat. cap. 2.

Vorrede.

Jesus Christus, der Welterlöser, ist der Haupt-, der fast ausschließliche Gegenstand des N. T., von der Vorherverkündigung seiner Ankunft durch den Engel bis zu seiner Himmelfahrt, ja bis zu seinem Wiederkommen zum Gericht (Matth. 25. Apok. 20, 11.), bis zur Offenbarung des ewigen messianischen Reiches Gottes im seligen Himmel (Apok. 21. 22.).

Seine Geschichte auf Erden aber ist nach seinem Hingange zum Vater, nach seiner Erhöhung zur Rechten Gottes, nicht abgeschlossen; was von ihm, von seinen Thaten, von seinen Lehren, von seinen Institutionen, in den neutestamentalischen Schriften erzählt wird, kurz, sein „Leben" gehört nicht in die Kategorie des „Lebens" so vieler Männer des Alterthums, von deren Wirken nichts weiter mehr übrigt, als das historische Gemälde, welches in den Werken der Geschichtschreiber und Biographen entworfen ist; von Ihm, dem als einzig in der Geschichte Dastehenden, lebt nicht blos das Andenken fort in der Nachwelt, nicht blos die Erinnerung an das, was er gewollt, gelehrt, gethan, angeordnet, eingerichtet und verheißen hat; die Geschichte von Ihm ist nicht eine Geschichte, welche, als eine höchst lehrreiche, interessante, erbauliche, für Geist und Herz erquickende, nur zum Lesen, zum Studium, zur Vergleichung, zur Ergötzung, zur Erbauung, aus den Trümmern der Vergangenheit gerettet wäre, wie die Geschichte so vieler Männer des Alterthums, deren Andenken uns aufbewahrt ist: — Seine Geschichte, ja Er selbst, lebt fort in der Welt; sein Werk, in einem kleinen Winkel der Erde von ihm begonnen, erweiterte sich, seinem Befehle gemäß, nach seiner Himmelfahrt über die engen

Grenzen deſſelben hinaus, wuchs an Größe in ſtets ſteigendem Verhältniſſe die folgenden Jahrhunderte hindurch, und iſt noch immer in erfreulichem Zunehmen begriffen. Dieſes Werk des Welterlöſers iſt ſeine Kirche, ſein myſtiſcher Leib, von welchem Er das Haupt iſt, ſeine Kirche, welcher er, da er auf einen Felſen ſie gründete, ewige Unbeſiegbarkeit verhieß, auch darum, weil er ſelbſt und der h. Geiſt bei ihr bleiben werden bis zum Ende der Tage, bis in Ewigkeit. „Jeſus Chriſtus, geſtern und heute derſelbe, und in Ewigkeit" (Hebr. 13, 8.); und ſein Werk, hervorgegangen aus ihm, dem in die Erde gelegten, viele Frucht bringenden Waizenkorn (Joh. 12, 24.), unmittelbar an ihn, an ſeine Wiedererſtehung aus dem Grabe, an ſeine Himmelfahrt und die Sendung des h. Geiſtes ſich anſchließend, die folgenden Jahrhunderte ohne Unterbrechung überdauernd, und die demſelben Angehörenden mit der Fülle ſeiner göttlichen Gnaden ſegnend, es iſt ebenfalls geſtern und heute, und immer daſſelbe; es wird auf Erden mit dem Weltende nur aufhören, und mit dieſem Augenblicke in das ewige himmliſche Jeruſalem hinübergehen.

Wie aber der Erlöſer, nachdem er in der Fülle der Zeit in die Welt eingetreten war, nach ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt in ewiger Glorie zur Rechten des Vaters lebt (Pſ. 109, 1. Marc. 16, 19. Apok 1, 13—18.) und nicht wie abgeriſſen von ſeinem Werke, ſondern, als der Stifter, als das Haupt, als der Erhälter, als der im Vereine mit dem h. Geiſte gnadenſpendende Beleber deſſelben, in innigſter Verbindung mit demſelben lebt und leben bleibt bis zur Vollendung der irdiſchen Zeiten, ſein Lehramt, ſein hoheprieſterliches und königliches Amt ſowohl durch ſich ſelbſt als durch ſeine Stellvertreter ohne Unterbrechung fortführend: ſo iſt auch ſeine Erſcheinung auf Erden, ſein und ſeines Werkes Eintreten in die Welt, nicht eine Erſcheinung, ein Eintreten wie ex abrupto, ohne vorhergegangene Einleitung und Vorbereitung; ſondern, ſo wie er nach ſeinem wirklichen Erſcheinen im Fleiſche in und mit ſeinem Werke bis zum Weltende und in Ewigkeit fortlebt, ſo iſt Er und ſein Werk auch vor ſeinem Erſcheinen im Fleiſche in einem gewiſſen Sinne bereits dageweſen, und zwar vom Anfange der Welt an, alsbald nach dem Sündenfalle unſerer Stammeltern im Paradieſe. Der Sohn Gottes, der Schöpfer und fortwährende Träger der phyſiſchen Welt (Hebr. 1, 2. 3.), iſt auch als Meſſias der ſtete Träger der moraliſchen Welt, der Menſchen, die lediglich durch ihn und um ſeinetwillen, als des „von Anbeginn der Welt getödteten (zum Verſöhnungsopfer von Gott beſtimmten) Lammes" (Apok. 13, 8.), ihr Beſtehen, ihre Fortdauer behielten, da

Die biblischen Commentare von Cornelius a Lapide, Tirinus, Calmet, Dereser, Allioli; die Commentare über die Psalmen von Bellarmin, Coccejus, Geierus, de Wette (Uebersetzung und Commentar).

Theod. Christoph Lilienthal: Die gute Sache der in der h. Schrift A. und N. T. enthaltenen göttlichen Offenbarung, wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet. II. Thl. 3. Aufl. Königsberg 1777.

Jahn's Appendix Hermeneuticae. Fascicul. I. et II. Viennae 1813.

Joseph Scheth, Ritter von Bohuslaw: Einführung in das Heiligthum der Evangelien, oder: Nothwendige Vorkenntnisse aus dem A. T. zum Verständnisse des neuen. Innsbruck 1842.

Die Christologie des A. T. von Hengstenberg.

Hävernick's Vorlesungen über die Theologie des A. T. Erlangen 1848.

Einleitung in die hh. Schriften des A. T. v. Scholz.

Die Religionsgeschichte des Grafen Stolberg (A. T.).

Die Dogmatik von Dobmayer, Bd. III. S. 585 ff.

De Christo Reparatore. Von Angel. Bigoni, Exgeneral des Franziskaner-Ordens. Würzburg 1846. 2 Bde.

Ueber „Schiloh" noch: Commentar über den Pentateuch von Vater, und: Der Pentateuch von Abt Venusi, Prag 1820 (im Lex.).

Der Verfasser hat die vorstehenden Werke, von denen manche viel des Trefflichen und Gediegenen über unsern Gegenstand enthalten, fast überall sorgfältig verglichen, um das bisher in demselben Geleistete genau kennen zu lernen und die Forschungen und Resultate dieser Gelehrten zu seiner Arbeit als Leitsterne zu verwenden. Jedoch ist er ihnen niemals blindlings, blos auf ihre Autorität hin, gefolgt, sondern ihre Ergebnisse, namentlich bei schwierigeren Stellen, kritisch prüfend, ist er oft in den Fall gekommen, von denselben abweichen zu müssen, um wo möglich zu einem haltbaren Resultate zu gelangen; wie die Vergleichung bei manchen Stellen dem kundigen Leser ergeben wird. Bei aller dankbaren Benutzung aber der haltbar geschienenen Resultate, die in obigen Schriften sich finden, und die fast überall, wo sie aus denselben entnommen wurden, angezeigt sind, glaubt der Verfasser seine Selbstständigkeit in Auffassung und Durchführung seiner Aufgabe gewahrt zu haben; auch ist es ihm mehr als einmal begegnet, daß er, nach eigener Bearbeitung der einen oder anderen Stelle, bei nachheriger Vergleichung mancher der genannten Werke, seine eigenen und die Resultate derselben fast ganz übereinstimmend fand.

Schließlich erlaubt sich der Verfasser die Bitte, daß, falls ein Gelehrter es der Mühe werth erachten möchte, dieses Werk einer Beurtheilung

und Weiſſagungen kann nicht verkannt werden. Iſt es das ewige Leben, daß wir Gott erkennen, und Den Er geſandt hat, Jeſum Chriſtum (Joh. 17, 3.); iſt die Erkenntniß Jeſu Chriſti eine Alles übertreffende Erkenntniß (Phil. 3, 8.); ſollen wir wachſen, wie in der Gnade, ſo auch in der Erkenntniß unſers Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti (II. Petr. 3, 18.); — alſo: iſt die Erkenntniß Jeſu Chriſti, des Erſchienenen, die Erkenntniß ſeiner Lehren, Thaten und Gnadenquellen, wovon das N. T. redet, ſo überaus wichtig, hängt das ewige Leben davon ab, übertrifft ſie Alles, was außer ihr Erkenntniß und Wiſſen genannt werden mag: ſo kann auch die Erkenntniß Jeſu, wie er in den Verheißungen und Weiſſagungen des A. T. erſcheint, von nicht minder großer Wichtigkeit ſein. Der Chriſtus des Alten und des Neuen Teſtamentes iſt ebenderſelbe; das Bild, welches das N. T. von ihm uns zeichnet, iſt daſſelbe, welches das A. T. vorher von ihm entworfen hatte; der Erlöſer, der im N. T. als Weltverſöhner am Kreuze ſtarb, iſt derſelbe, den das A. T. als einſt für die Sünden der Menſchen ſterben werdend dargeſtellt hatte; die univerſelle Kirche des Herrn, die er im N. T. ſtiftete, iſt dieſelbe, die im A. T. als einſt alle Völker der Erde in ihrem Schooße ſammelnd geſchildert wird; die Perſon des Erlöſers und Stifters der Kirche, der im N. T. als Gott und Menſch verkündet wird, erſcheint im A. T. in ebendieſer wunderbaren Verbindung; mit Einem Worte: das N. T. lehrt uns faſt nichts vom Heilande und ſeinem Werke, was das A. T. nicht ſchon vorher in den genaueſt übereinſtimmenden Worten gelehrt hätte. So wichtig es alſo für den Chriſten iſt, eine vollkommene Erkenntniß des Chriſtus des N. T. zu erſtreben, ebenſo wichtig iſt es auch, nach einer ebenſo vollkommenen Erkenntniß des Chriſtus des A. T. zu trachten. Den Chriſtus des N. T. erkennen wollen ohne eine Erkenntniß des Chriſtus des A. T., wäre daſſelbe, als ein Gebäude aufführen wollen, ohne an einen feſten Grund gedacht zu haben.

Das N. T. erklärt ſich als aufgebauet über der Grundlage des alten (Eph. 2, 20.); es weiſet uns an, in dem A. T. zu forſchen, um den verheißenen Welterlöſer nach den dort angegebenen Zügen kennen zu lernen (Joh. 5, 39.); es wird bei faſt allen ſich darbietenden Gelegenheiten auf dieſe im A. T. gegebene Grundlage beſtimmt und deutlich Bezug genommen. Der Engel, welcher die bevorſtehende Geburt des Vorläufers Jeſu dem Zacharias, die nahe Geburt Jeſu der h. Maria, die erfolgte den Hirten verkündet, redet in Sätzen und Ausdrücken, welche ganz augenſcheinlich dem A. T. entnommen ſind; desgleichen Zacharias, die h. Maria und Simeon in ihren Lobgeſängen; die Juden wiſſen aus dem A. T., wo

der Meſſias ſolle geboren werden; Philippus ſpricht zu Nathanael, ſie hätten Den gefunden, von dem im A. T. geſchrieben ſtehe; Johannes der Täufer redet von Jeſus in Worten des A. T. (Joh. 1, 29.). Jeſus ſelbſt weiſet zu wiederholten Malen theils auf einzelne beſtimmte von ihm redende Stellen des A. T. hin, oder er ſagt im Allgemeinen, ſein Leiden, ſein Tod, ſeine Auferſtehung müſſe, wie im A. T. geſchrieben ſtehe, an ihm erfüllet werden, oder — nach ſeiner Auferſtehung — es ſei an ihm erfüllet worden (Luc. 18, 31 ff. 24, 27. 44.); klar und unumwunden ſpricht er: „Die Schriften geben Zeugniß von mir" (Joh. 5, 39.). Die Apoſtel und Evangeliſten berufen ſich ebenfalls an zahlreichen Stellen auf das A. T. in Beziehung auf Jeſus Chriſtus. Der h. Paulus ſagt von ihm, er ſei das Ziel des Geſetzes, derjenige, auf welchen im Großen und Ganzen das ganze A. T. hinziele (Röm. 10, 4.); Apollos beweiſet den Juden aus der Schrift, daß Jeſus der Meſſias ſei (Apgſch. 18, 28.). Ja, der h. Paulus, um die Sache auf die höchſte Spitze zu treiben, ſagt, er ſei auserſehen für das Evangelium Gottes, welches er durch ſeine Propheten in den hh. Schriften vorher verheißen habe (Röm. 1, 1. 2.), alſo das ganze Evangelium, d. i. der geſammte Inhalt deſſelben, ſei im A. T. verheißen. Vgl. Einl. §. 5.

Da nun im N. T. in Beziehung auf Chriſtus und ſein Reich ſo durchweg Rückſicht genommen wird auf das A. T.; da das N. T. bekennt, daß Alles, was ſeinen Inhalt ausmache, im A. T. vorherverkündet ſei, ſo leuchtet die überaus hohe Wichtigkeit und Bedeutſamkeit der betreffenden Stellen, oder der auf Chriſtus und ſein Reich ſich beziehenden Verheißungen und Weiſſagungen, von ſelbſt ein[1]); vor Allem aber ſtellt ſich die Wichtigkeit derſelben, die Wichtigkeit der genauen Kenntniß dieſer Verheißungen und Weiſſagungen, für den Gottesgelehrten recht dringend heraus. Ihm, welchem als chriſtlichem Theologen eine umfaſſende und gründliche Kenntniß der Schriften des N. T. ſo unerläßlich iſt; dem eine genaue Wiſſenſchaft der Glaubens- und Sittenlehren des Chriſtenthums, wie ſie

1) Der große Leibnitz ſagt in dieſer Beziehung: „Beweiſen, daß Chriſtus der durch ſo viele Weiſſagungen verkündete Meſſias und Erlöſer des menſchlichen Geſchlechtes iſt, dies iſt, nach dem Beweiſe vom Daſein Gottes und der Unſterblichkeit der Seele, der wichtigſte Beweis aller Beweiſe; und ich ſehe nicht ein, was man von der Hiſtorie und Gelehrſamkeit für einen größern Vortheil erlangen kann."

Syſtem der Theologie p. XVI.

in der h. Schrift und Tradition und in der Erklärung der Kirche sich vorfinden, so wesentlich Noth thut; ihm, dem das Studium der Kirchengeschichte, als der fortlaufenden Geschichte des Reiches Jesu, so dringend empfohlen werden muß; ihm, dem Priester, Lehrer und Führer des christlichen Volkes, der zu diesem wichtigen Beruf und Amte mit gediegenen Kenntnissen und Fertigkeiten ausgerüstet dastehen muß: ihm sollte eine gründliche, umfassende, genaue, pragmatische Kenntniß der messianischen Verheißungen und Weissagungen des A. T. mangeln dürfen? er sollte nur etwa mit der einen oder andern, bei zufälligen Gelegenheiten in dogmatischen Handbüchern zerstreuten und dürftig erklärten Stellen sich begnügen dürfen? Als Lehrer der Religion Christi muß er Christus, und zwar den ganzen Christus, den Christus des N. wie des A. T., möglichst vollkommen kennen. Es darf zudem kühn behauptet werden, daß er zu einer gründlichen Kenntniß, zu einem richtigen und genauen Verständniß des N. T. nie wird gelangen können, wenn er nicht eine wohlbegründete und vollständige Kenntniß der messianischen Weissagungen des A. T., so in ihrer Gesammtheit, in ihrem organischen Zusammenhange, wie in ihren einzelnen Theilen sich erworben hat. Die Beziehungen des N. T. auf die betreffenden Stellen des A. T. sind oft so scheinbar allgemein, so zart, so nur eben oder kaum angedeutet, daß man dieselben nicht versteht, nicht verstehen kann, wenn es an einer solchen gründlichen Kenntniß der messianischen Weissagungen des A. T. mangelt. Auch ist das N. T. weit davon entfernt, alle messianischen Weissagungen des A. T. anführen zu wollen, angeführt zu haben; noch weiter aber ist es davon entfernt, ein System derselben zusammenzustellen, ihre Verbindung unter einander und mit den geschichtlichen Ereignissen, bei welchen sie gegeben wurden, nachzuweisen. Ist es nun die Pflicht des Theologen, die Glaubens- und Sittenlehren, die ganze Heilsökonomie des Christenthums systematisch, in ihrer organischen Durchbildung, in ihrem Zusammenhange, gründlich und vollständig zu kennen, so kann er auch der Pflicht, die messianischen Weissagungen des A. T., welche Christum und sein Werk im Voraus vollständig enthalten, in dieser Weise zu kennen, nicht enthoben sein.

Wenn nun hiernach das Studium, die gründliche Kenntniß der messianischen Weissagungen des A. T. namentlich für den Theologen von so hoher Wichtigkeit, wenn dieselbe für ihn eine unerläßliche Anforderung ist, damit er nicht sei ein blinder Führer der Blinden, damit er allüberall im Stande sei, vor Gelehrten und Ungelehrten, vor Gläubigen und Ungläubigen, vor Zweiflern und Weisen dieser Welt, über Christus, das Ziel unser Aller Hoffnung, Rede und Antwort geben, genügende Rechenschaft

ablegen zu können (I. Petr. 3, 15.): ſo iſt dieſes Studium auch ein höchſt anziehendes, genußreiches, und mit den herrlichſten Früchten und Ergebniſſen reichlich lohnendes. Denn kann es wohl etwas Anziehenderes geben, als den erbarmungsvollen Rathſchluß Gottes, der Menſchheit einen Erlöſer zu ſchenken, von ſeinen erſten Anfängen an zu erforſchen und weiter und weiter in ſeinen Entwickelungen, die Jahrhunderte und Jahrtauſende hindurch, zu verfolgen? dieſen Rathſchluß wie einen goldenen Faden durch das ganze A. T. ſich hindurchziehen, das Bild des Meſſias in immer deutlicheren Zügen hervortreten zu ſehen, Zug für Zug an einander zu reihen und dadurch im Voraus ein ebenſo vollkommenes Gemälde von ihm vor Augen zu haben, wie es im Evangelium von dem in der Wirklichkeit erſchienenen uns gezeichnet iſt? Gibt es, den ſo verworrenen und unerquicklichen Zeitereigniſſen gegenüber, von denen man nur mit Widerwillen das Auge abwendet, etwas Erhebenderes für Geiſt und Gemüth, als in den fortlaufenden meſſianiſchen Weiſſagungen die Liebe, die Gnade, den Troſt, die Erbarmung, die „viscera misericordiae Dei“ (Luc. 1, 78.) in ſtets hellerem, wohlthuenderem Lichte ſich erſchließend, den Menſchen ſich offenbarend wahrzunehmen? Gibt es ein herrlicheres, unſerer Betrachtung würdigeres Gemälde, als eben dieſes ſo wunderherrliche, unübertreffliche, durch den Geiſt Gottes im A. T. von dem kommenden Welt-Erlöſer und Beglücker gezeichnete? Muß das Herz ſich nicht mächtig erweitert und gehoben fühlen bei dem Geſammteindrucke dieſes Gemäldes und bei den einzelnen Stellen, welche ſo rührend, ſo erquickend, ſo erhebend, ſo erfreuend und zum innigſten Danke gegen Gott erweckend ſind? — Und was kann lohnender ſein für die auf dieſes Studium verwendete Zeit, als wenn man, durch die überzeugendſten Gründe gewonnen, auskufen muß: „Siehe, Der Chriſtus, wie er im N. T. erſcheint, iſt den kleinſten Zügen nach derſelbe, wie er im A. T. vorherverkündet iſt! Das iſt nicht, das kann nicht ſein ein Werk des blinden Zufalles, des Ungefährs; das iſt, das muß ſein ein Werk des Alles leitenden, beſtimmenden, anordnenden Gottes.“ Der Glaube, die Zuverſicht, die Hoffnung, die Liebe, die klarſte Anſchauung, die ſeligſte Gewißheit — das ſind die herrlichen Früchte, mit welchen dieſe Unterſuchung den eifrigen Forſcher überreich belohnt.

Vorliegendes Werk hat die Beſtimmung, den geneigten Leſer zurückzuführen in die der Ankunft des Welterlöſers vorhergegangene Zeit; ihn zu geleiten von dem erſten verheißenden und tröſtenden Worte Gottes im Paradieſe bis zu der letzten prophetiſchen Stimme, welche da ruft: ... „Und alsbald wird kommen zu ſeinem Tempel der Herr, welchen ihr ſuchet, und der Engel des Bundes, nach welchem ihr verlanget. Siehe, er

kommt, spricht der Herr der Heerschaaren" (Malach. 3, 1.); ihm behülflich zu sein bei seinem Nachdenken über diese Verheißungen und Weissagungen, ihm einige wenn auch nur geringe Andeutungen und Winke zum tieferen Eindringen in den Sinn, das Verständniß, die Bedeutung und den organischen Zusammenhang derselben zu geben.

Der Verfasser schlägt seine Arbeit nicht so hoch an, daß er die Aeußerung wagen möchte, durch die Herausgabe derselben „einem tief gefühlten Bedürfnisse" abgeholfen zu haben; indessen darf er doch vielleicht glauben, daß dieselbe nicht eine ganz unnütze und überflüssige sein werde, da die theologische Literatur an Bearbeitungen des in Rede stehenden Gegenstandes wenigstens keinen Ueberfluß darbietet, und nicht Allen, welche über denselben sich mehr als gewöhnlich zu unterrichten wünschen, die Mittel dazu in gehöriger Auswahl zur Hand sind, auch wohl nicht die Zeit übrigt, solche vergleichend und kritisch beleuchtend zu einem dießfälligen tieferen, Erfolg liefernden Studium anzuwenden. Er glaubt ferner der christlichen Demuth nicht zu nahe zu treten, wenn er das Geständniß ablegt, daß er, wie die Vortrefflichkeit und Hoheit des Gegenstandes es mit sich brachte und erforderte, das Werk mit aller Liebe gepflegt und keine Mühe, keine Anstrengung, kein Forschen, Nachdenken und Vergleichen, bei mehrmaliger Bearbeitung, gespart hat, um die vielfachen sich darbietenden Schwierigkeiten zu überwinden und das Werk wenigstens in etwa der hohen Idee nahe zu bringen zu suchen, welche bei demselben ihm vorschwebte.

Bei der Bearbeitung des Werkes, namentlich mehrerer im Wesentlichen gleichartigen Partieen, hat es oft nicht vermieden werden können, daß Wiederholungen in den Erklärungen vorkommen; eine einfache Zurückweisung auf frühere Stellen schien der Gründlichkeit und Vollständigkeit, besonders für Leser, welche mit dem Ganzen noch nicht völlig vertraut sind, Eintrag zu thun. — Manchen mag auch die Bearbeitung als eine zu ausführliche erscheinen, wodurch das Werk zu umfangreich geworden sei. Doch dürfte diese Ausführlichkeit demselben nicht als Fehler anzurechnen sein. Ein Scelett wollte man nicht liefern. Eben durch das Streben nach Gründlichkeit und Vollständigkeit, welche das Hauptziel bei der Bearbeitung war, ist das Werk allmälig zu gegenwärtigem Umfange herangewachsen. Daß dasselbe aber außerdem noch an so manchen Unvollkommenheiten leidet, fühlt Niemand schmerzlicher, als der Verfasser selbst.

Die Werke, welche bei vorliegender Arbeit zu Rathe gezogen und verglichen wurden, sind:

Einleitung.

§. 1.

Glücklicher Urſtand der erſten Menſchen. — Sündenfall. — Nothwendigkeit einer adäquaten, vollkommenen Genugthuung. — Wirkliche Leiſtung derſelben durch Chriſtus.

Die heiligen Urkunden unſers Glaubens führen uns auf einen uranfänglich heiligen und glückſeligen Zuſtand des Menſchengeſchlechtes zurück. Sie lehren uns, daß der erſte Menſch von dem allheiligen Gott geſchaffen war nach ſeinem Ebenbilde. „Laſſet uns," ſprach der dreieinige Gott, „den Menſchen machen nach unſerm Bild und Gleichniß... Und Gott ſchuf den Menſchen nach ſeinem Bilde, nach dem Bilde Gottes ſchuf er ihn... Und Gott ſah Alles, was er gemacht hatte, und ſiehe, es war ſehr gut." Geneſ. 1, 26. 27. 31. War der Menſch nach Gottes Bilde geſchaffen, ſo war, da die Werke Gottes, des Allvollkommenen, vollkommen, die des Allheiligen heilig, die des Allguten gut ſind, auch der Menſch ein vollkommenes, heiliges, gutes Bild Gottes, ein Werk und Bild, würdig des Schöpfers und Urbildes, ausgeſtattet mit einem Geiſte, fähig Gott zu erkennen, mit einem Herzen, fähig Gott zu lieben und in ihm ſelig zu ſein, mit einem Willen, Gottes h. Willen zu vollbringen; ausgeſtattet beſonders mit Unſchuld (Geneſ. 2, 25.), mit Gerechtigkeit und Heiligkeit, mit der rectitudo moralis, der durchgängigen Richtung des ganzen Menſchen nach Gott hin, wie die Schrift ſagt: „Solummodo hoc inveni, quod fecerit Deus hominem *rectum* (יָשָׁר)," Eccl. 7,30; cf. Eph. 4, 24. Coloſſ. 3, 10. Conc. Trid. Sess. V. can. 1.; ausgeſtattet

mit Unſterblichkeit des Leibes und der Seele, wie die Schrift ſagt: „Quoniam Deus mortem non fecit;“ „quoniam Deus creavit hominem *inexterminabilem*, et ad imaginem similitudinis suae fecit illum,“ Sap. 1, 13; 2, 23. Dieſem inneren glückſeligen Zuſtande des erſten Menſchenpaares entſprach der äußere: ein Eden, ein Wonnegarten, gepflanzt von der Hand Gottes, wurde von dem allgütigen und alliebenden Schöpfer zu ihrem beglückenden Aufenthalte beſtimmt. — So war der Zuſtand der erſten Menſchen in der erſten Zeit nach ihrer Erſchaffung; ſo ſollten ſie, einer kleinen Prüfung unterworfen: von dem Baume der Erkenntniß des Guten und des Böſen nicht zu eſſen (Geneſ. 2, 17.), dieſen glückſeligen Zuſtand ſich erhalten und ſichern, um zu einer Zeit, wann es Gott gefallen würde, aus dieſem Leben voll Glückſeligkeit und Wonne in ein noch glückſeligeres und wonnereicheres aufgenommen und erhöhet zu werden.

Aber ein Geiſt, ebenfalls herrlich und gut von Gott erſchaffen, aber beim Anſchauen der unendlich größeren Herrlichkeit Gottes von dem ſtolzen und hochmüthigen Gelüſte nach Gleichheit mit Gott hingeriſſen und deshalb aus dem Himmel der Seligkeit in den Abgrund der Unſeligkeit hinabgeſtürzt (Luc. 10, 18. Joh. 8, 44. II. Petr. 2, 4. Jud. 6. Apok. 12, 8. 9.), dieſer nun böſe gewordene Geiſt, von Neid geſtachelt über den glückſeligen Zuſtand der Menſchen, unternahm es, die den Menſchen im Paradieſe von Gott auferlegte Prüfung zu ihrem Verderben zu wenden. Er, der in der Wahrheit, in dem, dem Geſchöpfe gebührenden, allein wahren Zuſtande der Abhängigkeit von Gott, nicht beſtand (Joh. 8, 44.); der ſelbſt ſeinen glückſeligen Zuſtand durch lügneriſche und trügeriſche Selbſtvorſpiegelung von Gottgleichheit gemordet hatte: er verſuchte es, in Geſtalt der liſtigen, in trügeriſchen Krümmungen und täuſchenden Windungen ſchleichenden glatten Schlange, durch gleiche lügneriſche Vorſpiegelung von Gottgleichheit zum Mörder des glückſeligen Zuſtandes der erſten Menſchen zu werden (Geneſ. 3, 5. Joh. l. c.) und ſie dem Tode, dem er ſelbſt anheimgefallen war, und den Gott den Menſchen gedrohet hatte, wenn ſie ſein Gebot übertreten würden (Geneſ. 2, 17.), zu überantworten.

Sein Verſuch gelang, ſein Vorhaben wurde erreicht, und die Verführten, ihres Vergehens in Furcht und Beſchämung ſich bewußt, verfielen dem gerechten Gerichte, den ſtrafenden Vorwürfen Gottes, — und vernichtet war ihr glückſeliger Zuſtand, vernichtet war das Leben in Unſchuld, Gerechtigkeit und Heiligkeit; ſie fielen durch den richtenden Ausſpruch Gottes vielfachen Leiden und dem vorher angedrohten

Tode anheim (Geneſ. 3, 16—19.), dem Tode des Leibes — als Strafe für die Uebertretung des göttlichen Gebotes, welchem der Tod der Seele, der Verluſt der heiligmachenden Gnade Gottes, vorhergegangen war. — So war durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt gekommen, der Tod, den Gott nicht gemacht (Weish. 2, 24; 1, 13.); und er ſelbſt, der böſe Geiſt, wurde, was er als ſchmeichleriſcher, bosheitvoller, tückiſcher Verführer wollte, von jetzt auch, was er in Beziehung auf Gott bereits war, der Widerſacher, der Gegner der Menſchen (הַשָּׂטָן), wurde ihr Ankläger und Verläumder (διαβολος) (Apok. 12, 9. 10.), wurde der Gewalthaber des Todes (Hebr. 2, 14. Conc. Trid. Sess. V. can. 1.), der Beherrſcher der Finſterniſſe dieſer Welt (Eph. 6, 12.), immer fortan bemühet, ſein finſteres Reich der Sünde und Unglückſeligkeit in feindlicher Haltung gegen Gott und Menſchen weiter und weiter auszubreiten (ibid. u. I. Petr. 5, 8.), von welcher Ausbreitung unter den Menſchen die h. Schrift ein ſo ſchauerliches Gemälde entwirft (Geneſ. 6, 2 ff.; 18, 20. Röm. 1, 21—32.), und wovon die Geſchichtsbücher aller Völker ſo traurige, grauſenerregende Zeugniſſe ablegen.

Alſo war mittelſt der Verführung des Teufels durch Einen Menſchen die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod; und der Tod iſt auf alle Menſchen übergegangen, weil Alle in dem Einen geſündiget haben (Ur- und Erbſünde, Röm. 5, 12. Conc. Trid. Sess. V. can. 2. 3.). Durch die Sünde waren die Menſchen in einen Gegenſatz gegen Gott getreten und nun Feinde Gottes und Kinder des Zornes geworden (Röm. 5, 10. Eph. 2, 3.). Sie wurden aber nicht, wie die böſen Geiſter, unwiederbringlich der ewigen Unglückſeligkeit überantwortet, weil ihre Uebertretung nicht unmittelbar aus ihnen ſelbſt hervorgegangen, ſondern durch die Verführung des Teufels veranlaßt worden war; und darum, weil die Menſchheit erhalten und auch jetzt noch ihres ewigen glückſeligen Zieles theilhaft werden ſollte, wurde dem Strafgerichte über die verführende Schlange die tröſtende und das übrige Strafgericht über die Menſchen mildernde Verheißung eines Zertreters des Kopfes der Schlange, eines künftigen Erretters aus der Gewalt des Teufels beigefügt (Geneſ. 3, 15; cf. Coloſſ. 1, 13. I. Joh. 3, 8. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 1.): denn das (durch die Sünde verdunkelte) Licht der Vernunft (Röm. 1, 19. 20.) und der (geſchwächte) freie Wille (Conc. Trid. l. c.), die Kraft der Natur bei den Heiden und der Buchſtabe des Geſetzes Moſis (Apgg. 13, 38. Conc. Trid. l. c.), überhaupt alle Voranſtalten des erſten, mit Abra-

hams Kindern, dem auserwählten Volke Gottes, geſchloſſenen Bundes waren nicht im Stande, der ſo tief geſunkenen Menſchheit wieder aufzuhelfen, von der Knechtſchaft der Sünde und des Teufels, von Schuld- und ewiger Strafe ſie zu befreien und der beleidigten unendlichen Gottheit eine hinreichende, eine adäquate Genugthuung zu verſchaffen. Dieſe Wiederaufhelfung der Menſchheit, dieſe Befreiung aus der Knechtſchaft der Sünde und des Teufels, von Schuld und ewiger Strafe, und die Leiſtung einer adäquaten Genugthuung konnte nur geſchehen durch einen durchaus vollkommenen (Hebr. 7, 28.), der Sünde und dem Teufel, der Schuld und Strafe nicht unterworfenen Erlöſer, durch einen ſolchen, „der da heilig wäre, unſchuldig, unbefleckt, abgeſondert von den Sündern, und höher als die Himmel“ (l. c. V. 26.); durch einen Erlöſer, der einerſeits als Menſch den Tod erdulden könnte zur Paralyſirung des durch die Sünde in die Welt gekommenen Todes, und andererſeits als Gott — der Welt das Leben wiederzugeben (II. Tim. 1, 10.)*), und der durch die Sünde beleidigten Gottheit eine adäquate Genugthuung zu leiſten im Stande wäre.

„Quo factum est, ut coelestis Pater, Pater misericordiarum, et Deus totius consolationis[1]), Christum Jesum, Filium suum, *et ante Legem, et Legis tempore multis sanctis patribus declaratum, ac promissum,* cum venit beata illa plenitudo temporis[2]), ad homines miserit; ut et Judaeos, qui sub Lege erant, redimeret, et[3]) gentes, quae non sectabantur justitiam, justitiam apprehenderent, atque omnes adoptionem filiorum reciperent[4]). Hunc proposuit Deus propitiatorem[5]) per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris; non solum autem pro nostris, sed etiam pro totius mundi“[6]). Concil. Trident. l. c. cap. II.

§. 2.

Chriſtus, der Stifter des Chriſtenthumes, d. i. des neuen Bundes.

Nach dieſer eben citirten Stelle der Tridentiner Kirchenverſamm-

*) „Qui *mortem* nostram *moriendo destruxit*, et *vitam* resurgendo *reparavit*.“ Praef. pasch.

1) II. Cor. 1, 3. — 2) Gal. 4, 4. — 3) Rom. 9, 24. — 4) Gal. 4, 5. — 5) Rom. 3, 25; 5, 10 ff. Coloss. 1, 14; 2, 13 ff. I. Timoth. 2, 5. 6. II. Tim. 1, 10. — 6) 1. Joan. 2, 2.

lung, ſo wie nach den darin verwendeten und anderen faſt zahlloſen Stellen des N. T., beginnt alſo mit Chriſtus, dem zu den Menſchen geſendeten Sohne Gottes, dem in der Fülle der Zeit erſchienenen Welterlöſer, mit ihm, welcher der durchgängige und faſt ausſchließliche Gegenſtand der hh. Bücher des N. T. iſt, eine neue Aera für das Menſchengeſchlecht: die Aera der Wiederherſtellung deſſelben; und es bildet darum die Chriſtologie, oder die Lehre über Chriſtus, den Sohn Gottes (Marc. 1, 1.) und den Sohn Davids und Abrahams (Matth. 1, 1.), den Geſalbten des Herrn, in ſeiner dreifachen, vorzüglich hervortretenden Eigenſchaft als Prophet (Lehrer, Geſetzgeber), Hoheprieſter und König ſeines neuen Gottes- oder Himmelreiches[1]), den Mittel- und Angelpunkt der katholiſchen Dogmatik, das eigentliche Unterſcheidungsmerkmal derſelben.

In Chriſti Namen und nach ſeinem Auftrage gingen die Apoſtel mit der Freudenbotſchaft des von ihm erneuerten, neu und vollkommen geſtifteten Gottes- oder Himmelreiches in die ganze Welt und machten die an ihn Glaubenden durch ſeine Taufe zu ſeinen Jüngern, denen demnächſt, und zwar zuerſt zu Antiochia (Apgſch. 11, 26.[2]), der Ehrenname Chriſten (Christiani), d. i. an Chriſtum Glaubende, ihm Angehörende, beigelegt wurde. Die einzelnen, von den Apoſteln auf Chriſti Namen geſtifteten Gemeinden heißen chriſtliche Gemeinden, und die Geſammtheit derſelben heißt die chriſtliche Kirche, im Gegenſatze zu der Synagoge („meine Kirche", ſagt Chriſtus, Matth. 16, 18.); die Lehre dieſer Kirche heißt die chriſtliche Lehre, im Gegenſatze zu dem moſaiſchen Geſetze; das Kreuz, an welchem Chriſtus geſtorben iſt und durch ſeinen blutigen Tod ſeine Gemeinde ſich erkaufte, ſeine Kirche ſich erwarb (Apgſch. 20, 28. Eph. 5, 25—27. 1. Petr. 1, 18. 19.), iſt das auszeichnende Symbol, das Schibboleth, das Kennzeichen, Abzeichen, Ehrenzeichen (Gal. 6, 14.) der Chriſten; die Gnadenmittel in ſeiner Kirche, die hh. Sacramente, ſind die durch ſeinen Kreuzestod ſeiner Kirche geöffneten Quellen des Heiles (Iſai. 12, 3.) für alle Jahrhunderte; die Verkünder ſeiner Lehre, die Verwalter und Ausſpender ſeiner Gnadenmittel, ſind chriſtliche Lehrer, Apoſtel Jeſu Chriſti (Eph. 1, 1.), Diener Chriſti (I. Cor. 4, 1.); das Evangelium dieſer Kirche iſt Chriſti Evangelium (II. Cor. 9, 13.), der

1) Im Gegenſatze und zur Paralyſirung des durch die Sünde entſtandenen Teufels- oder Höllenreiches.

2) Cf. 1. Petr. 4, 16. Apgſch. 26, 28.

Glaube derſelben iſt der Glaube an Chriſtus (Röm. 3, 22.), ihre Hoffnung, ihr Vertrauen beruhet auf Chriſtus (I. Theſſ. 1, 3.), ihre Liebe concentrirt ſich in der Liebe Chriſti (Röm. 8, 35 — 39.), ihre Gnade iſt Chriſti Gnade (daſ. 3, 24. II. Cor. 13, 13.), ihr ganzes Heil kommt allein von Chriſtus (Apgſch. 4, 12.), ihrem anbetungswürdigen Haupte (Coloſſ. 1, 18.), der ſtatt ſeiner ein ſichtbares Oberhaupt in der Perſon des Petrus und ſeiner Nachfolger in ſeiner ſichtbaren Kirche eingeſetzt hat (Matth. 16, 18. 19. Joh. 21, 15—17.); und die Summe von allem dieſem wird bezeichnet mit dem Namen: Chriſtenthum, näher: katholiſches Chriſtenthum.

Das Chriſtenthum nun kündigt ſich an als eben den durch Chriſti Blut vermittelten und geſtifteten neuen Bund Gottes mit den Menſchen, Matth. 26, 28., als das durch ſeinen Tod errichtete neue Teſtament, Hebr. 9, 16., im Gegenſatze zu dem durch das Opferblut der Thiere mit den Kindern Iſraels errichteten alten Bunde, welcher, als unzureichend zur Wiederherſtellung der Menſchen nach dem traurigen Sündenfalle im Paradieſe, als das Geſetz der Knechtſchaft, der geiſtigen Unfreiheit und der Furcht, als bloße Vorbereitung — dem durch Chriſtus errichteten neuen und ewigen Bunde, dem Geſetze der Liebe, der Kindſchaft und Erbſchaft Gottes und des Himmels, dem Geſetze der geiſtigen Freiheit, der Vollkommenheit und Erfüllung, weichen mußte, wie der Apoſtel ſagt: „das vorige Geſetz wird abgeſchafft, wegen der Schwachheit und Unbrauchbarkeit deſſelben," Hebr. 7, 18; „denn das Geſetz konnte nichts vollkommen machen," daſ. V. 19; cf. 8, 7. Dieſer N. B. nun iſt, im Vergleich mit dem alten, überſchwänglich an Herrlichkeit, II. Cor. 3, 8—10., und er beruhet auf beſſern Verheißungen, Hebr. 8, 6.; einen andern Grund kann fernerhin Niemand mehr legen, als welcher gelegt iſt, und dieſer iſt Chriſtus, 1. Cor. 3, 11; ein anderes Evangelium wird ferner nicht folgen, als das durch Chriſtus und ſeine Apoſtel verkündete, Galat. 1, 8. 9; in keinem andern, als in Chriſtus, iſt fortan das Heil für die geſammte Menſchheit, Apgſch. 4, 12; in ihm allein iſt die Alles übertreffende Erkenntniß, der vollkommene Reichthum der Wiſſenſchaft und Weisheit, Coloſſ. 2, 2. 3. Phil. 3, 8; in ihm allein iſt die Wurzel, der Urſprung und die Vollendung unſers Glaubens, Hebr. 12, 2., unſerer Hoffnung, unſers Vertrauens, unſerer Liebe, unſerer Seligkeit hier, und jenſeits durch die ganze Ewigkeit, Joh. 6, 40. 47. 58; 8, 51; 10, 10. 28; 11, 25. 26; 12, 50 ꝛc.

Das Chriſtenthum ferner, als der neue und vollkommene Bund Gottes mit den Menſchen, als die vollkommene Realiſirung des göttlichen Reiches auf Erden, kündigt ſich, obwohl gegründet auf der Baſis des alten mit Iſraels Kindern errichteten, particulären Bundes, nicht mehr an als eine Particularreligion, blos wiederum für Iſraels Kinder, ſondern für alle Völker der Erde ohne Ausnahme, und für alle folgende Zeiten iſt ſeine erhabene, großartige Beſtimmung. Außer Iſrael hatte der Herr Jeſus noch andere Schafe, die er herbeirufen mußte (Joh. 10, 16.), nachdem vorerſt an Iſrael, das Volk Gottes, welches allein die wahren vorchriſtlichen Offenbarungen Gottes beſaß, und von welchem das Heil für die übrigen Völker kommen ſollte (Joh. 4, 22.), ſein Ruf ergangen war. Nach Vollendung ſeines Erlöſungswerkes ſandte er darum ſeine Boten in die ganze Welt, um alle Völker zu lehren und ſeiner allgemeinen Kirche einzuverleiben, Matth. 28, 19. 20. Marc. 16, 15. Apgſch. 1, 8. War der alte Bund nur Particularismus, ſo ſollte der neue Bund dieſe Scheidewand durchbrechen (Eph. 2, 14 [11—16]) und über die geſammte Menſchheit ſeine ſegensreichen Wirkungen in aller Fülle verbreiten, Geneſ. 12, 3. Darüber frohlockte der fromme Greis Simeon: ... „Quia viderunt oculi mei salutare tuum, quod parasti ante faciem *omnium* populorum: lumen ad revelationem gentium, et gloriam plebis tuae Israel,“ Luc. 2, 30—32; und auch in dieſem Betracht iſt der neue Bund überſchwänglich an Herrlichkeit, im Gegenſatze zu dem alten Bunde; wozu noch kommt, daß der neue Bund um ſo vorzüglicher iſt, als der alte, je vorzüglicher der Name und das Weſen des Stifters dieſes neuen Bundes iſt, da derſelbe in der That und Wahrheit den Namen Sohn Gottes trägt, Hebr. 1, 2—5.

Anm. Manche haben den Gedanken ausgeſprochen, daß das Chriſtenthum ſo alt ſei, als die Welt. Es iſt indeſſen einleuchtend, daß dieſer Satz nur in einem höchſt uneigentlichen Sinne eine etwaige Geltung beanſpruchen könne, etwa in dem Sinne, daß die Erlöſung der Menſchen durch Chriſtus gleich vom Anfange an von Gott gewollt und beſtimmt worden, vgl. Apok. 13, 8. Vor der Incarnation des Logos gab es kein Chriſtenthum als ſolches; das Weſen des Chriſtenthums hat der perſönlich auf Erden erſchienene Chriſtus gebracht. Chriſtus preiſet ſeine Jünger ſelig, daß ſie nun ſehen, was viele Propheten und Könige gern geſehen hätten, und es nicht geſehen haben, Luc. 10, 23. 24. Dieſe ſuchten und forſchten nach jener Seligkeit des meſſianiſchen Reiches; aber nicht ſowohl für ſich ſelbſt, als vielmehr für die künftigen

Chriſten weiſſagten ſie davon, was dieſen durch die Apoſtel als nun erſchienen verkündigt wurde, I. Petr. 1, 10—12.
Vgl. unten die Erkl. zu Pſ. 77, 2.

§. 3.

Der neue Bund im alten Bunde vorherverkündigt, ſo wie auch deſſen Stifter.

Es wurde §. 2. geſagt, daß das Chriſtenthum ſich ankündige als den neuen Bund Gottes mit den Menſchen, beſtimmt, an die Stelle des alten zu treten, dieſen unendlich an Herrlichkeit überſtrahlend, und umfaſſend alle Völker und alle Zeiten. Dieſer neue Bund war in den Büchern des alten Bundes ſelbſt vorherverkündigt. Die betreffende Stelle iſt beim Propheten Jeremias Cap. 31, 31—34:

V. 31. „Siehe, es kommen Tage, ſpricht der Herr, da ich mit dem Hauſe Iſrael und mit dem Hauſe Juda einen neuen Bund errichten werde:"

V. 32. „nicht einen Bund, wie ich ihn mit den Vätern derſelben errichtete an dem Tage, wo ich ſie bei der Hand faßte, um ſie aus dem Lande Aegypten zu führen, einen Bund, welchen ſie gebrochen haben, weshalb ich meine Macht ſie fühlen ließ, ſpricht der Herr;"

V. 33. „ſondern dieſes wird der Bund ſein, den ich mit dem Hauſe Iſrael errichten werde nach jenen Tagen, ſpricht der Herr: Ich will mein Geſetz in ihr Inneres legen, und in ihr Herz will ich es ſchreiben, und ich will ihr Gott ſein, und ſie ſollen mein Volk ſein."

V. 34. „Und nicht wird ferner jemand ſeinen Nächſten, jemand ſeinen Bruder lehren, ſprechend: erkenne den Herrn! Denn Alle werden mich erkennen, vom Kleinſten unter ihnen bis zum Größten, ſpricht der Herr; denn ich will barmherzig ſein ihrer Ungerechtigkeit, und ihrer Sünde nicht mehr gedenken."

Dieſer neue Bund (V. 31. — בְּרִית חֲדָשָׁה —), welcher dem alten am Berge Sinai mit Iſraels Kindern geſchloſſenen gegenübergeſtellt wird als ein von demſelben durchaus verſchiedener (V. 32.), er ſoll, wie jener, zunächſt wieder mit dem Hauſe Iſrael und mit dem Hauſe Juda geſchloſſen werden (V. 31.), und zwar als Anknüpfungspunkt an jenen alten, in welchem die Grundlage dieſes neuen, die Vorberei-

tung auf denſelben, enthalten war; zudem hatte das Volk Iſrael die Beſtimmung und die Verheißung, daß aus ihm der Meſſias, der Stifter dieſes neuen Bundes, dem Fleiſche nach hervorgehen ſollte (vgl. Röm. 9, 4. 5.), welcher deshalb den charakteriſtiſchen Namen trägt: „Bund (=Bundesmittler) des Volkes" — בְּרִית עָם, d. i. des Volkes Iſrael, Iſai. 42, 6; 49, 8., und auch „Bundesengel" (Bundesſtifter) מַלְאַךְ הַבְּרִית, Malach. 3, 1.

In dieſem neuen Bunde will der Herr ſein Geſetz in ihr Inneres legen, und in ihr Herz will er es ſchreiben (V. 33.), im Gegenſatze zu dem alten auf ſteinerne Tafeln geſchriebenen, und welches, für ein noch rohes, wenig gebildetes, für das Innere und Geiſtige wenig empfängliches Volk berechnet, in ſeinen übrigen Beſtimmungen als ein vorzüglich äußeres, mit zahlreichen Vorſchriften für äußere Religionshandlungen und Staatseinrichtungen überfülltes ſich uns darſtellt, damit das von heidniſchen, götzendieneriſchen Völkern rings umgebene Volk Iſrael dadurch vom Götzendienſte abgehalten würde[1]) (ſ. Buch Exodus und Leviticus). — Als ein ſolches innerliches Reich erklärt Chriſtus das durch ihn herangenahete Reich Gottes (ſeinen neuen Bund): „das Reich Gottes iſt innerlich in euch," Luc. 17, 21; er erklärt es als ein Reich der Anbeter Gottes im Geiſte und in der Wahrheit, wie er zur Samariterin ſagt: „Es kommt die Zeit, und ſie iſt ſchon da, wo die wahren Anbeter den Vater im Geiſt und in der Wahrheit anbeten werden; denn der Vater ſucht ſolche, die ihn alſo anbeten. Gott iſt ein Geiſt, und die ihn anbeten, müſſen ihn im Geiſte und in der Wahrheit anbeten, Joh. 4, 23. 24. Dieſes innerliche Reich iſt ein Reich des Herzensglaubens, wie der Apoſtel ſagt: „Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit," Röm. 10, 10; er redet von erleuchteten Augen unſeres Herzens, Eph. 1, 18. coll. 3, 17; von dem heiligen Geiſte, den Gott in unſere Herzen geſendet hat, Gal. 4, 6; II. Cor. 1, 22., und durch den die Liebe Gottes, dieſes höchſte Element des chriſtlichen Lebens, in unſere Herzen ausgegoſſen iſt, Röm. 5, 5. Dieſes innerliche Reich Gottes iſt darum nach

1) Ueber die Menge der jüdiſchen Vorſchriften bemerkt Tirinus zu Apſtgſch. 15, 10: „R. Moyses numerat praecepta legis mosaicae affirmativa 218; negativa vero 365. Unde merito S. Augustinus Legem vocat sarcinam innumerabilium observationum, qua dura cervix Judaeorum premenda erat, ne ad idololatriam deflecteret."

demſelben Apoſtel: Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiſte, Röm. 14, 17.

In dieſem innerlichen Reiche nun, in dieſem neuen Bunde iſt Gott ſelbſt, näher: der heilige Geiſt, der eigentliche innere Lehrer der Menſchen (V. 34.), wie auch der Heiland erklärt: „es werden Alle von Gott belehrt werden," Joh. 6, 45; cf. Iſai. 54, 13; Luc. 1, 77; was ſo augenſcheinlich bei den, früher ſo unverſtändigen, durch den heiligen Geiſt nachher belehrten, wunderbar erleuchteten Apoſteln der Fall war (Matth. 10, 19. 20; Joh. 14, 26; 16, 13; Apgſch. 2, 4 ff.; 1. Cor. 2, 9. 10 ꝛc.) und täglich in der katholiſchen Kirche der Fall iſt bei den demuthvollen Kleinen am Verſtande, denen der Herr, der himmliſche Vater, die Geheimniſſe des Reiches Gottes offenbart (Matth. 11, 25. 26.), dieſen, die größer ſind in jener Erkenntniß, als alle Propheten, als ſelbſt Johannes der Täufer, Matth. 11, 11. Vgl. Joh. 1, 4. 9; 8, 12; 12, 46. Der letzte und tiefſte Grund dieſer wunderbaren Erleuchtung und Erkenntniß ſind die zunächſt in der heiligen Taufe und den übrigen Sacramenten ihnen eingegoſſenen Gnaden.

In dieſem neuen Bunde will Gott ihr Gott ſein, und ſie ſollen ſein Volk ſein (V. 33.). In dieſem wird es in Wahrheit erfüllt werden, daß ſie ſeien „Kinder des lebendigen Gottes", Oſee 1, 10; Röm. 9, 26. Dieſe adoptio filiorum haben wir durch den Sohn Gottes erlangt, Gal. 4, 4. 5., durch die Aufnahme deſſelben, den Glauben an ihn, Joh. 1, 12., durch die Liebe des Vaters, I. Joh. 3, 1., durch den Geiſt des Sohnes, den Gott in unſere Herzen geſendet hat, Gal. 4, 6; nicht abermals haben wir, wie es im alten Bunde der Fall war, den Geiſt der Knechtſchaft in Furcht empfangen, ſondern den Geiſt der Kindſchaft, in welchem wir rufen: Abba! Vater! Derſelbe Geiſt gibt unſerm Geiſte Zeugniß, daß wir Kinder Gottes ſind; ſind wir aber Kinder, ſo auch Erben, und zwar Erben Gottes und Miterben Chriſti, des Erſtgebornen unter vielen Brüdern, Röm. 8, 15—17. 29. In dem N. T. iſt Gott wahrhaft uns, ſind wir wahrhaft Gott zu eigen geworden (populus acquisitionis. I. Petr. 2, 9.)[1]), da wir für ihn erworben (Apgſch. 20, 28.), für ihn erkauft ſind durch Chriſti Blut, I. Cor. 6, 20; Apok. 5, 9; I. Petr. 1, 18. 19; da wir nicht mehr Fremdlinge, ſondern Hausgenoſſen Gottes (Eph. 2, 19.), Tempel Gottes und Wohnungen des hei-

1) Cf. Hohel. 2, 16.

ligen Geiſtes ſind, 1. Cor. 3, 16. coll. 2. Cor. 6, 16. — Die vollkommene Erfüllung aber von dem, daß Gott unſer Gott, und wir ſein Volk, erwarten wir in dem ſeligen, himmliſchen Jeruſalem, Apok. 21, 3., wovon das irdiſche, die Kirche des neuen Bundes, das Vorbild iſt, Hebr. 12, 22 ff.

In dem neuen Bunde will Gott barmherzig ſein unſerer Miſſethat, und unſerer Sünde nicht mehr gedenken (V. 34.). In dem alten Bunde konnte eine vollkommene Sündenvergebung, Rechtfertigung und Heiligung, wie im N. T. (cf. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 4. und 7.), nicht ſtattfinden, weil ein vollkommener, ſündentilgender, Rechtfertigung und Heiligung verleihender Hoheprieſter fehlte, der eine adäquate Genugthuung zu leiſten im Stande geweſen wäre (cf. §. 1. am Schluſſe); es konnte im alten Bunde nur eine Nichtzurechnung, ein Ueberſehen der Sünde ſtatthaben (vgl. Röm. 5, 13.); das vorbereitende Geſetz Moſis konnte nicht rechtfertigen (Apgſch. 13, 38.), das Blut der Stiere und Böcke, welches, als blos äußerliches und folglich zur Seelenreinigung unwirkſames Opfer, nur eine äußere Reinigung dem Fleiſche nach bewirken konnte, konnte unmöglich die Sünde hinwegnehmen, Hebr. 9, 13; 10, 4. Durch Chriſti, des Lammes Gottes, Tod aber ſollte die Miſſethat hinweggenommen, die Sünde getilgt und dadurch der Bund der Sündenvergebung mit den Menſchen geſtiftet werden, Dan. 9, 24. 26. 27; Joh. 1, 29; darum denn auch ſein charakteriſtiſcher Name genannt ward Jeſus: denn er ſollte ſein Volk von ihren Sünden ſelig machen, Matth. 1, 21. — Vgl. Luc. 24, 47; Apgſch. 2, 38; 5, 31; 13, 38 ꝛc.

Nach dem Geſagten iſt nun dieſer neue Bund, den Gott in der Folgezeit mit Iſrael zunächſt ſtiften zu wollen verheißen, offenbar kein anderer, als der durch Jeſus Chriſtus geſtiftete; in dieſem allein finden ſich alle Merkmale, welche in jener Verheißung als dieſen vor jenem auszeichnende Kennzeichen angegeben ſind, nämlich: Innerlichkeit und Geiſtigkeit, Belehrung durch Gott, gegenſeitiges Angehören und vollkommene Sündenvergebung, welche Merkmale und Kennzeichen zu den im §. 2. angeführten noch hinzukommen, um den neuen Bund überſchwänglich an Herrlichkeit zu machen im Vergleich mit dem alten Bunde.

So wie nun aber die Stiftung des neuen Bundes im alten Bunde vorhergeſagt iſt, ſo iſt auch der Stifter deſſelben vorherverkündigt. Gott ſelbſt nennt dieſen in den oben citirten, am gehörigen

Orte näher zu erklärenden, meſſianiſchen Stellen: Iſai. 42, 6; 49, 8; Malach. 3, 1: „den Bundesmittler des Volkes," „den Bundesengel" oder „Bundesſtifter", welcher kein anderer als der Meſſias, als Chriſtus iſt, welcher den Bund mit Vielen befeſtigen ſollte durch ſeinen Tod, Daniel 9, 26. 27., und nicht allein zum Heiland der Juden, ſondern auch zum Panier, zum Licht der Heiden — alſo aller Völker — beſtimmt war, Iſai. 11, 10; 42, 6; cf. Luc. 2, 30—32.

Chriſtus ſelbſt nun kündigt ſich an als den Stifter dieſes neuen Bundes ſchon beim Beginn ſeines Lehramtes in der Bergrede, wo er ſagt, daß er zur Erfüllung, d. i. zur Vervollkommnung und zur In-Erfüllung-Bringung des alten gekommen ſei, Matth. 5, 17; wo er ferner dieſen mit Autorität, und zwar dem Geiſte nach, interpretirt und demnächſt vom Vater durch das Wort: „Dieſen höret!" als der Stifter der Lehre des neuen Bundes proclamirt wurde, Matth. 17, 5. coll. Deut. 18, 15. 18. Beſonders gehört hierhin (apposite ad Matth. 5, 17.) die Stelle, wo Chriſtus ſagt, daß an ihm, als dem Stifter des neuen Bundes, Alles habe erfüllt werden müſſen, was im Geſetze Moſis, in den Propheten und Pſalmen (alſo in dem ganzen A. T.) von ihm geſchrieben ſei, Luc. 24, 27. 44. Deutlicher aber und offenbar δεικτικως kündigt Jeſus ſich an als den Stifter des neuen Bundes beim letzten Abendmahle, wo er ſein, da ſeinen Jüngern ſacramentaliſch dargebotenes und am folgenden Tage als Opfer zur Sündentilgung am Kreuze zu vergießendes, Blut „das Blut des neuen Bundes" nennt, Matth. 26, 28., wie denn auch der alte Bund durch Blut bekräftiget wurde, Exod. 24, 8; cf. Dan. 9, 24. 26. 27. Durch ſein Blut alſo, durch ſeinen ſchmerzvollen blutigen Tod (Hebr. 9, 16; Dan. l. c.) iſt Chriſtus der Hoheprieſter, der Stifter, der Vermittler des neuen, des beſſeren, des ewigen Bundes (Hebr. 9, 15 ff.; 8, 1. 6; 12, 24; 13, 20. coll. Pſ. 109, 4; Iſai. 55, 3.). Als dieſer wahre Hoheprieſter (dieſe mußten geſalbt werden, Levit. 8.) iſt er der מָשִׁיחַ, der Meſſias, d. i. der Chriſtus, der Geſalbte des Herrn κατ' ἐξοχην, „geſalbt" — nicht mit irdiſchem Oele, wie die Hohenprieſter des alten Bundes, ſondern — „mit dem Oele der Freude vor ſeinen Genoſſen" — ſowohl im hohenprieſterlichen als auch königlichen und prophetiſchen Amte — (Pſ. 44, 8.), d. i. mit dem heiligen Geiſte, Iſai. 11, 2; 42, 1; 61, 1; cf. Apgſch. 10, 38.

Im Briefe an die Hebr. Cap. 8. führt der Apoſtel unſere prophe-

tiſche Stelle als nun erfüllt an, und zwar durch Chriſtus, unſern Hohenprieſter zur Rechten des Vaters (V. 1.), von welchem er ſagt: „Nun aber iſt ſein Amt, das er erlangt hat, um ſo vorzüglicher, je beſſer der Bund iſt, deſſen Mittler er iſt, indem er auf beſſeren Verheißungen beruhet. Denn wäre an jenem erſten Bunde nichts auszuſetzen geweſen, ſo würde kein zweiter errichtet worden ſein," V. 6. u. 7. Hiernach citirt er die Stelle Jerem. 31, 31—34. und fügt als Exegeſe bei: „Indem er (Gott) nun von einem neuen Bunde redet, ſo hat er den erſten aufgehoben (für veraltet erklärt — πεπαλαιωκε —); was aber veraltet und alt geworden iſt, das iſt dem Untergange nahe," V. 13. — Sonach bekennt ſich Chriſtus ſelbſt, bekennt der heilige Paulus ihn als den Stifter des (bei Jeremias von Gott verheißenen) neuen Bundes.

§. 4.

Allgemeine Erwartung des Meſſias zur Zeit Jeſu.

a) Von den Juden und Samaritern.

Wie im vorigen §. 3. nachgewieſen, war ſowohl die Stiftung des neuen Bundes als auch der Stifter deſſelben im alten Bunde vorhergeſagt. Dieſer Stifter wird dort nicht allein genannt: „Bund (Bundesmittler) des Volkes," „Bundesengel" (Iſai. 42,6; 49,8; Malach. 3,1.), ſondern auch „der Geſalbte" — Meſſias — מָשִׁיחַ (als Hoheprieſter), welcher durch ſeinen Tod den Bund mit Vielen ſtiften, befeſtigen werde, Dan. 9, 26. 27.

Wir finden nun in den Büchern des neuen Bundes, ſowohl bei den Juden als bei den Samaritern, eben zur Zeit Jeſu eine Erwartung dieſes Meſſias und ſeines Reiches (ſeines Bundes) mehrfach und unter verſchiedenen Benennungen deutlich ausgeſprochen. Von dem Greiſe Simeon heißt es, daß er auf den Troſt (παρακλησιν) Iſraels wartete, er, der nach einer vom heiligen Geiſte ihm gewordenen Offenbarung den Tod nicht ſehen ſollte, ehe er den Geſalbten des Herrn geſehen, Luc. 2, 25. 26. Die Prophetin Anna redete von dem im Tempel von Maria und Joſeph dargebrachten Kinde Jeſus zu Allen, die auf die Erlöſung Iſraels warteten, Luc. 2, 38. Als Johannes der Täufer auftrat zu predigen und zu taufen, war, wie das Evangelium wiederum ſagt, das Volk in der

Meinung, und Alle dachten von ihm, ob er nicht etwa der Chriſtus wäre, Luc. 3, 15., eine Meinung, ein Gedanke, welcher auf die damals allgemeine Erwartung dieſes Chriſtus (= Meſſias) ſich gründete. Deshalb auch die Geſandtſchaft der Prieſter und Leviten von den Juden her an Johannes mit der Frage, wer er ſei, und er gleich bekannte: er ſei nicht der Chriſtus, er ſei aber, ungekannt von ihnen, ſchon mitten unter ihnen, Joh. 1, 19 ff.; deshalb wiederum die Geſandtſchaft zweier Jünger von Johannes an Jeſus mit der Frage: „biſt du es, der da kommen wird, oder ſollen wir einen anderen erwarten?“ Matth. 11, 2 ff. Die Phariſäer fragen Chriſtum, wann das Reich Gottes (d. i. das meſſianiſche) komme, Luc. 17, 20., welche Frage abermals die unzweifelhafte Andeutung gibt, daß man damals mit dieſem Gegenſtande ſich viel beſchäftigte und gerade damals das Kommen dieſes Reiches erwartete. — Als der Heiland auf ſeinem letzten Gange nach Jeruſalem nahe bei der Stadt war, da meinten Alle, daß ſogleich das Reich Gottes offenbaret würde, Luc. 19, 11. Die Juden wiſſen von dem Propheten, der in die Welt kommen ſoll, und halten Chriſtum für dieſen, Joh. 6, 14; ſie reden von dem Chriſtus, der kommen werde, und wohl nicht mehr Zeichen thun werde, als Jeſus von Nazareth, Joh. 7, 31. Von Joſeph von Arimathia heißt es, daß er auf das Reich Gottes wartete, Marc. 15, 43; Luc. 23, 51.[1]). Der h. Paulus ſagt, daß alle zwölf Stämme Iſraels auf die Erfüllung der von Gott den Vätern gegebenen Verheißung hoffen, und deshalb Tag und Nacht zu Gott flehen, Apgſch. 26, 6. 7. coll. 13, 32. Dieſer Zuſatz: „daß ſie deshalb Tag und Nacht zu Gott flehen,“ iſt wiederum ein hervorſtechender Beweis von der damals gerade vorhandenen innigen, ſehnſuchtsvollen Erwartung des Meſſias. Auch die Worte deſſelben Apoſtels: „Um der Hoffnung Iſraels willen trage ich dieſe Ketten,“ Apgſch. 28, 20., haben eine nicht zu verkennende Beziehung auf die gerade damals überall verbreitete Erwartung des Meſſias. — Vgl. Hug Einl. in d. N. T. II. §. 115.

Wie bei den Juden, ſo war auch eben damals bei den Samaritern dieſelbe Erwartung. Die Samariterin am Jakobsbrunnen

1) Das Gekommenſein dieſes Reiches ſprechen Joh. d. T. und Chriſtus deutlich aus, vgl. Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7; 12, 28. Marc. 1, 15. coll. Matth. 4, 23.

weiß, daß der Meſſias (der da Chriſtus heißt) kommen wird, und von dieſem erwartet ſie die Löſung aller religiöſen Zweifel, die Enthüllung aller Wahrheit — noch zu ihren Lebzeiten, was nicht undeutlich in dem Worte „*nobis*“ („*nobis* annuntiabit omnia“) implicite ausgeſprochen iſt; für ſich ſelbſt noch und für die gegenwärtige Generation im allgemeinen erwartet ſie dieſes von ihm, Joh. 4, 25.

Anm. 1. Es ſei verſtattet, hier vorgreifend zu bemerken, wie die einzelnen Ausdrücke bei obigen Erwartungen eine klare und überraſchende Beziehung auf altteſtamentaliſche (meſſianiſche) Stellen nicht verkennen laſſen.

a) Simeon wartete auf den **Troſt** Iſraels; vgl. dazu Iſai. 40, 1: „Tröſtet euch, tröſtet euch, mein Volk, ſpricht euer Gott (oder: tröſtet, tröſtet [d. i. ihr Propheten!] mein Volk!).“ Ferner Iſai. 35, 4: „Saget den Kleinmüthigen: ſeid getroſt und fürchtet nicht!“ Vgl. 51, 12; Ekkli. 48, 27.

b) Er ſollte den Geſalbten des Herrn ſehen; vgl. dazu: „Er wird erhöhen das Horn ſeines Geſalbten,“ 1. Kön. 2, 10. David ſchauet im Geiſte, wie die Fürſten zuſammenkommen wider den Herrn und wider ſeinen Geſalbten, Pſ. 2, 2; cf. Dan. 9, 24. 25. 26.

c) Anna redete von dem Kinde Jeſus zu Allen, die auf die **Erlöſung** Iſraels warteten; vgl. dazu: „Gott ſelber wird kommen und euch **erlöſen**, Iſai. 35, 4. „In jenen Tagen wird Juda **erlöſet** werden,“ Jerem. 23, 6. „Das Haus Juda will ich begnadigen und will ſie **erlöſen** durch den Herrn ihren Gott,“ Oſee 1, 7; cf. Luc. 1, 68. 70. 71.

d) Die Worte der Geſandtſchaft des Johannes an Jeſus: „Biſt du es, der da **kommen** ſoll, oder ſollen wir einen anderen **erwarten?**“ haben eine deutliche Beziehung auf die Stelle: „bis Schiloh **kommt**, und ihm wird die Erwartung der Völker ſein,“ Geneſ. 49, 10. Vgl. Ezech. 21, 27; Iſai. 35, 4; Agg. 2, 8; Zach. 9, 9; vorzüglich Malach. 3, 1 ff. In allen dieſen Stellen iſt vom **Kommen** des Meſſias die Rede, worauf in obiger Frage hingezielt und dem Meſſias geradezu die Bezeichnung, der Name gegeben wird: ὁ ἐρχομενος, der Kommende κατ' ἐξοχην; vgl. Joh. 6, 14. — Von einer Erwartung, einem Suchen des Meſſias, einem Verlangen nach ihm iſt Rede Malach. 3, 1: ... Und alsbald wird kommen zu ſeinem Tempel der Herr, den ihr ſuchet, und der Bundesengel, nach dem ihr verlanget.“ Bei Aggäus 2, 8. heißt er „*desideratus* (genau: desiderium) cunctis gentibus.“ Vgl. Geneſ. 49, 10; Iſai. 42, 4: „die Inſeln (die fernen heidniſchen Völker) harren auf ſein Geſetz,“ eben ſo Cap. 51, 5. coll. Cap. 2, 2. 3; 11, 10. Die Sehnſucht nach ihm iſt ausgeſprochen Iſai. 45, 8; 64, 1; 16, 1.

e) Die Erwartungen des **Reiches Gottes** gehen unverkennbar auf Stellen, als: „In den Tagen dieſer Königreiche wird **der Gott des Himmels ein Reich** erwecken, das in Ewigkeit nicht wird zerſtört werden," Dan. 2, 44; cf. Cap. 7, 13. 14; und weil ein Reich einen Beherrſcher, einen König haben muß, ebenfalls auf Stellen, worin vom Königthume des Meſſias die Rede iſt, als Pſ. 44; 71; 88; 109; II. Kön. 7, 13. 16; 23, 3; Iſai. 16, 1; Mich. 5, 2; Tob. 14, 9; I. Kön. 2, 10.

f) Die Juden halten Jeſum für den **Propheten**, der in die Welt kommen ſoll. Dieſer Beiſatz: „der in die Welt kommen ſoll," bedeutet den außerordentlichen, den Propheten per eminentiam, über welchen es keinen erhabenern geben wird, den Meſſias. Dieſe Erwartung des Meſſias als Propheten beruht auf der Stelle: „Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, der dir ähnlich iſt," Deut. 18, 15. 18. Wenn ſie von dieſem Propheten (vgl. Luc. 7, 16.) oder von dem erwarteten Chriſtus (vgl. Joh. 7, 31.) ſo außerordentliche Zeichen erwarten, ſo gründet ſich dieſe Erwartung theils auf ſeine geweiſſagte Aehnlichkeit mit Moſes (und den altteſtamentaliſchen Propheten überhaupt, die ebenfalls Wunder wirkten), theils auf Iſai. 35, 4—6.

g) Die Samariterin erwartet von dem Meſſias, daß dieſer ihnen Alles verkünden werde. Dieſe Erwartung beruhte auf der Erwartung des Meſſias als Propheten, als göttlichen Lehrers, und auf dem beſtimmten Zuſatze: „Ich will meine Worte in ſeinen Mund legen, und er ſoll Alles zu ihnen reden, was ich ihm gebieten werde;" und: „dieſen höret!" Deut. 18, 15. 18. Vgl. hierbei: Chriſtologie der Samariter, in Dr. Wiſemann's Zuſammenhang der Ergebniſſe u. ſ. w. S. 473 f.

Anm. 2. Auch bei heidniſchen Schriftſtellern finden wir derartige Hindeutungen auf einen zu jener Zeit erwarteten mächtigen Herrſcher aus Judäa:

1. Suetonius ſchreibt: Percrebruerat *Oriente toto vetus* et *constans* opinio, esse in fatis, ut *eo tempore* Judaea profecti rerum potirentur. — Id de imperatore romano, quantum eventu postea patuit, praedictum (?) Judaei ad se trahentes rebellarunt." *Sueton. vita Vespas.* c. 21.

2. Tacitus ſchreibt: „Pluribus persuasio inerat, *antiquis sacerdotum literis* contineri, *eo ipso tempore* fore, ut valesceret *Oriens*, profectique *Judaea* rerum potirentur; — quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerunt" (?). *Tacit. hist.* lib. 5.

Woher dieſe Erwartungen zu jener Zeit bei den Juden und Samaritern, wie aus dem neuen Teſtamente oben nachgewieſen?

woher dieſe *vetus* und *constans opinio* (cf. Luc. 3, 15; 19, 11.) im ganzen Oriente, zu jener Zeit, daß von Judäa ein großer Herrſcher [cf. oben litt. e)] kommen werde, und in Folge welcher ohne Zweifel (hier abgeſehen von höherer Erleuchtung und Leitung) die Weiſen aus dem Morgenlande in Judäa's Hauptſtadt mit der gerade ſo formulirten Frage ankamen: „Wo iſt der neugeborne König der Juden, denn wir haben ſeinen Stern im Morgenlande geſehen?“ Matth. 2, 1. 2.

Tacitus ſpricht l. c. von einer Mehreren inwohnenden Ueberzeugung, in den *antiquis sacerdotum literis* ſtehe dieſes, ſei dieſes vorhergeſagt. Der heilige Paulus redet von Verheißungen, die von Gott den Vätern gegeben ſeien, nach deren Erfüllung Iſrael ſich ſehne, und worauf ihre Hoffnung beruhe. — Dieſe „alten Schriften der Prieſter“ aber ſind unzweifelhaft keine anderen, als eben die altteſtamentaliſchen Urkunden der Juden, welche den Prieſtern zur Aufbewahrung übergeben waren (ſ. Deut. 31, 9.), in denen ſo zahlreiche, auf einen Meſſias hinweiſende, den Vätern von Gott durch ſeine Propheten gegebene Verheißungen enthalten ſind. — Daß nun aber um jene Zeit gerade, in welche die oben aus den Schriften des neuen Teſtamentes angeführten Erwartungen fallen, dieſer Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißungen unter ſo großem, ununterbrochenem Flehen der zwölf Stämme Iſraels (Apgſch. 26, 6. 7.) entgegengeſehen wurde, dieſe Erſcheinung hat ihren Grund nicht allein in deutlichen Angaben und Bezeichnungen der Zeit, wann der Meſſias kommen werde [dahin gehört Geneſ. 49, 10., wo geſagt wird, daß, wann das Scepter von Juda genommen ſein würde, der erwartete Meſſias kommen werde, — was zu jener Zeit der Fall war, wo Herodes, ein Ausländer, unter römiſcher Oberherrſchaft in Judäa regierte; ferner Dan. 2, 44., wo die Erweckung des ewigen (meſſianiſchen) Reiches in den Tagen jener vier dort näher bezeichneten Weltreiche geweiſſagt iſt; und beſonders die Weiſſagung von den ſiebenzig Jahrwochen (490 Jahren), an deren Ende der Meſſias kommen werde], ſondern auch in der bei Aggäus 2, 7. 8. geweiſſagten gewaltigen Erſchütterung der Völker durch Gott[1]), in dieſer äußeren und beſonders innern Erſchütterung, in dieſem in ihnen erweckten Drange,

1) Vgl. hierzu, was Tacitus (l. c.) den oben angeführten Worten beifügt: Audita major humanâ vox: *excedere deos, simul ingens motus excedentium.*“ Alzog, K.-G., S. 59.

in dieſem mächtigen Verlangen, dieſer unruhig ſtürmenden Sehnſucht in jenen ſo äußerſt demoraliſirten Zeiten (Röm. 1, 21 ff.) nach beſſeren, nach glücklicheren Zeiten und nach einem Retter aus Sünde und Elend, nach einem die goldenen Zeiten wiederbringenden Heilbringer von Oben her.

b) Auch unter den Heiden.

Denn nicht zur Erlöſung, zum Heile der Juden allein ſollte der verheißene Wiederherſteller des Menſchengeſchlechts in die Welt kommen, ſondern auch zum Heile, zum Segen, zur Erleuchtung aller Völker — der ganzen heidniſchen Welt (vgl. §. 2.). Dieſes liegt klar in der Verheißung Gottes an Abraham: „In dir — in deinem Saamen — ſollen alle Völker der Erde (כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ) geſegnet werden," Geneſ. 12, 3; 18, 18; 22, 18. Abraham, der ſowohl vor als nach ſeiner Beſchneidung (Geneſ. 17.) dieſe Verheißung erhielt, iſt der Vater ſowohl der Unbeſchnittenen, als der Beſchnittenen, der Heiden und der Juden, vgl. Röm. 4, 11. 12. — Ferner: „In der letzten (der meſſianiſchen) Zeit wird der Berg des Hauſes des Herrn gegründet ſein auf dem Gipfel der Berge, und ſich erheben über die Hügel; und ſtrömen werden zu ihm alle Völker (כָּל־הַגּוֹיִם). Und viele Völker (עַמִּים רַבִּים) werden hingehen und ſprechen: Kommet, laſſet uns hinaufziehen zu dem Berge des Herrn, zu dem Hauſe des Gottes Jakob." Iſai. 2, 2. 3. Wiederum: „An dieſem Tage (zur meſſianiſchen Zeit) wird die Wurzel Jeſſe's zum Panier der Völker (עַמִּים) ſtehen; an ihn werden die Heiden (גּוֹיִם) flehend ſich wenden," daſ. 11, 10. Daſſelbe liegt in den Worten: „Die Inſeln (d. i. die heidniſchen Völker der fernen Länder) harren auf ſein Geſetz," daſ. 42, 4; 51, 5., deren Licht er ſein ſoll, daſ. 42, 6; 49, 6. Ferner: „Er wird viele Heidenvölker (גּוֹיִם רַבִּים) beſprengen" — entſündigen, rechtfertigen — daſ. 52, 15. — Deshalb nun, weil alle Völker durch den Meſſias ſollten geſegnet werden; weil er zum Heile aller in die Welt kommen ſollte, konnte auch Jakob damals ſchon weiſſagen: „Und ihm (וְלוֹ) wird die Erwartung der Völker ſein," Geneſ. 49, 10. עַמִּים = aller Völker der Erde ohne Ausnahme, cf. Pſ. 71, 9—11.; coll. 2, 8.; Dan. 7, 13. 14.; ſie alle werden auf ihn harren, ihn voll Sehnſucht erwarten, oder, wie man auch überſetzen kann: ihm gehorchen, zu ihm ſich ſammeln. Deshalb wiederum das Wort des Herrn bei Agg. 2, 7.: „Und ich will erſchüttern (über eine kleine Weile, V. 6.)

alle Heidenvölker (אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם), und es wird kommen der von allen Heidenvölkern Erſehnte" (חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם — *desiderium* cunctarum gentium — abstract. pro concr. wie oft). Dazu kommt, daß nicht von Juden allein, ſondern auch von Heiden wir Hinweiſungen auf den Erlöſer haben; ſo ſpricht Job, der Idumäer: „Ich weiß, daß mein Erlöſer lebt (גֹּאֲלִי חָי), und daß ich am jüngſten Tage von der Erde auferſtehen, und wiederum mit meiner Haut umgeben, und in meinem Fleiſche meinen Gott ſehen werde," Job. 19, 25. 26., in welchen Worten er dieſen Erlöſer und Todtenerwecker (vgl. Joh. 5, 28 ff.) zugleich als Gott erkennt. So weiſſagte auch Balaam von dem Stern, der aus Jakob aufgehen, von dem Scepter, das aus Iſrael ſich erheben werde, Num. 24, 17. 19., coll. Geneſ. 49, 10.; eine Weiſſagung, welche, bei den Heiden aufbewahrt, im ganzen Oriente verbreitet (Sueton., Tacit.), die Erſtlinge der Heiden, die Magier, aus dem Morgenlande unter Leitung jenes Sternes zur Krippe des Königs der Juden hinführte. Daher ſagt der heilige Auguſtinus: „Non incongrue creditur fuisse et in aliis gentibus homines, quibus hoc mysterium revelatum est, et qui hoc praedicere etiam compulsi sunt. Multi enim etiam inter gentes pertinuerunt ad spiritualem sanctam Hierusalem; quod nemini concessum fuisse fatendum est, nisi cui divinitus revelatus est unus Mediator Dei et hominum Christus Jesus." *Augustin. de civit. Dei* L. 18 c. 47. S. Bigoni de Christo Reparatore tom. I. p. 195. 196.

Demſelben Bigoni ſind auch die bei den Völkern allgemein üblichen blutigen Opfer ein nicht geringer Beweis für den Glauben an einen Wiederherſteller der Menſchheit durch ſeinen blutigen Tod, wovon jene Opfer ein Typus waren; was beſonders daraus hervorgehe, daß dieſelben bei ihnen ſogleich mit der Annahme des Chriſtenthums aufhörten. Die betreffende beachtenswerthe Stelle ſetzen wir mit den eigenen Worten des Verfaſſers her: „Nec parvum argumentum pro universitate opinionis de futuro Reparatore desumi potest ex usu sacrificiorum, qui tam communis erat apud omnes gentes. Sacrificia enim cruenta numquam hominibus suggessisset ipsa natura, si non aliquam positivam institutionem habuissent homines ex idea futurae liberationis, ita ut essent ea veluti figurae mortis Christi; quod quidem vel ex eo erui potest, quod apud omnes gentes statim ac catholicam amplexabantur Religionem, sacrificia cruenta cessabant. Haec

eadem opinio patet ex *Plutarco*, qui asserens, receptum fuisse ex antiqua traditione illud omnium gentium orientalium theologiae principium de alicujus Mediatoris expectatione ad perturbatum ordinem Deum inter et humanum genus restituendum, subdit: „„Quapropter et antiquissima haec descendit ex Theologis et Legislatoribus tum ad Poëtas, tum ad Philosophos opinio, quae a nullo certo auctore habet principium, persuasionem autem firmam et indelebilem, neque in sermonibus tantum, sed et in mysteriis et in sacrificiis, et apud Barbaros et apud Graecos multis in locis pervulgatam, nempe de *Mediatore* inter duo *principia*, quem Persae *Mitram* vocant.““ L. c. p. 197.

Von den Zeugniſſen anderer Völker über dieſe bei ihnen aufbewahrte Tradition in Beziehung auf einen erwarteten Wiederbringer glücklicher Zeiten ſagt derſelbe:

„Hujus traditionis documenta apud Aegyptios, Chaldaeos, Sabaeos, Graecos, Romanos, imo et inter Indos, Sinenses, Japones, aliosque populos extantia ostendunt viri clarissimi. *Sinenses* quod attinet sufficiat *Confucius*, qui annis quinquaginta super quingentos ortum Christi antecessit. Iste hoc de Christo venturo testimonium reliquit: „„Legibus coeli et terrae facta ejus consentiunt; neque vereri debet, ut cum *sanctus ille Expectatus* advenerit, idem tunc virtuti ejus ac dum regnaret honos habeatur.““

Quod attinet *Romanos*, *Virgilii* carmina extant ex doctrinis Sibyllarum probabiliter desumta in ecloga IV, 4—10:

„Ultima Cumaei venit jam carminis aetas:
Magnus ab integro Saeclorum nascitur ordo.
Jam redit et virgo, redeunt Saturnia regna,
Jam nova progenies coelo demittitur alto.
Tu modo *nascenti puero*, quo ferrea primum
Desinet, ac toto surget gens aurea mundo,
Casta fave Lucina, tuus jam regnat Apollo.“

Vgl. Iſai. 7, 14; 9, 6. 7; 11, 1—10. Auguſtin. de civit. Dei l. 10. c. 27.

Mirum profecto, in re tam gravi tantam apud omnes gentes consonantiam reperiri; dicebat enim Propheta: „*Ecce veniet Desideratus cunctis gentibus!*“ Agg. 2. In quae verba *Ricardus Victorinus* lib. de Incarn. Verbi Dei c. 8. subdit: „„Non dicit: *Desiderandus*, sed *Desideratus*, ut intelligas in omni

gente aliquos aliquando ejus desiderio flagrasse. Erat igitur adventus ejus a multis gentibus praecognitus, et ardenter desideratus. Ad hanc tamen cognitionem et per intervalla temporum ascenderant. Nam primi quidem illorum divinitus illuminati, et naturali ratione edocti intelligebant, quantis tenebris totum pene humanum genus involutum erat.““ Bigoni l. c. p. 197. 198.

Dahin gehört nicht minder die wichtige Stelle aus dem zweiten Geſpräche des Socrates mit Alcibiades περι προσευχης — über das Gebet. Im Verlaufe des Geſpräches hat Socrates den Alcibiades, welchem er auf dem Wege zu einer Gottheit, im Begriffe, derſelben ſeine Bitte vorzutragen und ein Opfer darzubringen, begegnet war, dahin gebracht, daß er ihm zugeſtand, es ſei aus dem Grunde gefährlich, die Götter um eine beſtimmte Gabe zu bitten, weil die Menſchen nicht wüßten, wie man gegen die erſtern und dieſe letztern geſinnt ſein müſſe. Daher ſchließt Socrates, es ſei das rathſamſte, mit dergleichen Bitten und Bittopfern inne zu halten, bis man über jene nothwendigen Geſinnungen gegen die Gottheit von ihr ſelbſt belehrt ſei. Die betreffenden Worte ſind:

Socrates. Es iſt daher nothwendig zu warten, bis es jemand uns lehre (ἑως ἀν τις μαθη), wie man gegen Götter und gegen Menſchen geſinnt ſein müſſe.

Alcibiades. Wann wird wohl dieſe Zeit kommen, o Socrates? denn gar gern möchte ich dieſen Mann ſehen, wer er ſei.

Socrates. Dieſer iſt es, welcher für dich Fürſorge trägt (ὦ μελει περι σου). Doch ſcheint mir, es ſei nothwendig, daß, wie Homer erzählt, Minerva habe dem Diomedes den Nebel von den Augen genommen, damit er erkennete, ob er einen Gott oder einen Menſchen vor ſich habe, dieſer eben ſo den Nebel, der jetzt vor deinem Geiſte ſchwebt, von demſelben wegziehe, und dann erſt dir das näher bringe, wodurch du erkennen magſt, was gut oder böſe iſt; denn jetzt, ſcheint mir, vermagſt du das nicht.

Alcibiades. Ja! immer möge er wegnehmen, ſei es ein Uebel oder etwas anderes; ſo wie ich feſt entſchloſſen bin, nichts von allem dem, was immer er vorſchreiben wird, zu vernachläſſigen: wer dieſer Mann auch immer ſein mag, wenn ich nur beſſer (durch ihn) werde.

Socrates. Eben deßwegen ist er auch für dich auf eine ganz wunderbare Weise besorgt"[1]).

Aus diesem Gespräche ersieht man klar, daß Socrates eine Belehrung über die religiösen Wahrheiten, die man sich selber zu geben nicht im Stande sei, von einer fürsorgenden, um uns sich kümmernden Gottheit, von einer Gottheit in menschlicher Gestalt erwartete. Und sind die Worte nicht auf eine überraschende Weise ähnlich den Worten der Samariterin: „Ich weiß, daß der Messias kommt (der da Christus heißt). Wann dieser kommt, dann wird er uns Alles verkünden?" Joh. 4, 25. Und hat nicht der Heiland dieselbe belehrt, wie man gegen die Gottheit gesinnt sein müsse? das. V. 23. 24. Und hat derselbe nicht von der liebreichen Fürsorge der Gottheit so deutlich gesprochen? Matth. 6, 25—32. Jener ἀνθρωπος also in obigem Gespräche ist, was dem Socrates aber so deutlich nicht sein konnte, wie den Propheten des alten Bundes, welche den Messias als Lehrer der Menschen verkünden (cf. Deut. 18, 15. 18. Isai. 2, 2 ff.; 51, 16; 55, 4. 5.), kein anderer, als der Mensch gewordene λογος, der Sohn Gottes, welcher alles das geleistet, was die sehnende Vernunft jenes Weisen in dunkler Ahnung erwartete.

Plato, welcher das Dasein Eines Gottes, den Abfall von Gott, Unsterblichkeit der Seele, Lohn und Strafe nach dem Tode lehrte, fügt jedoch bei, Alles dieses könne der Mensch nur dann mit Sicherheit glauben, wenn es ihm durch irgend ein offenbarendes göttliches Wort (λογου θειου τινος) bekräftigt und bestätigt würde. Plato im Phädon. S. Alzog K.-G. S. 52. 53. 3. Aufl.

Es kann also nicht geläugnet werden, daß auch bei den Heiden, eben weil auch zu ihrem Heile der Messias kommen sollte, so wie eine etwaige Kenntniß von diesem, so auch eine Erwartung desselben gewesen. Diese ihre Kenntniß und Erwartung hatte ihren Grund einestheils darin, daß sie wegen des zu allen Zeiten vielfachen Verkehrs mit den in vielen heidnischen Ländern zerstreuten Juden, Gelegenheit und auch Anlaß genug hatten, die Religion und die Hoffnungen und Erwartungen derselben kennen zu lernen, und besonders in spätern Zeiten viele aus ihnen entweder zum Judenthume selbst vollständig übertraten, oder doch an deren Gottesverehrung Theil nahmen (σεβο-

1) S. Jos. Scheth, Ritter von Bohuslaw: Einführung in das Heiligthum der Evang. S. 520. 521.

μενοι, φοβουμενοι τον Θεον — Proſelyten des Thores, Proſelyten der Gerechtigkeit. Vgl. Apgſch. 2, 5. 9—11. S. auch Jahn's Archäol. III. Thl. S. 215 ff.), weil ſie, von ihrem innerſten Drange geleitet, nach einer beſſern Gotteskenntniß und -Verehrung und nach einer ſittlichern Lage ſich ſehnten, als ihre nichtswürdigen heidniſchen Religionen ihnen bieten konnten[1]); anderntheils aber darin, daß Gott auch die Heiden nicht verlaſſen, ſondern ihnen außer der allgemeinen Offenbarung durch die Werke der Schöpfung, durch die Wohlthaten ſeiner Fürſorge und durchs Gewiſſen (Röm. 1, 19—21; 2, 14. 15; Apgſch. 14, 15. 16.) auch einen Antheil verliehen hatte an dem göttlichen Logos (der perſönlichen, göttlichen Weisheit — λογος σπερματικος — vgl. die Sapientialbücher und Baruch 3, 36—38.), welcher, der durch ihn zu erlöſenden Menſchen ſchon vor ſeiner Incarnation liebreich ſich annehmend (oben Socrates) und auf ihre menſchliche Vernunft den unverkennbarſten Einfluß äußernd, eine partielle beſſere Erkenntniß religiöſer und ſittlicher Wahrheiten unter den beſſern heidniſchen Philoſophen bewirkte. Was der Spiritus propheticus bei den Juden, das war dieſer λογος σπερματικος bei den Heiden, dieſe durch den Einfluß des perſönlichen λογος, des Sohnes Gottes (Joh. 1, 1.), zur hellern und beſſern Erkenntniß und Hoffnung auf deſſen Ankunft geſteigerte menſchliche, Gott verwandte Vernunft. Warum ſollte dieſes nicht mit Recht angenommen werden können, da ja im Alten Bunde in den oben angeführten Stellen klar geſagt iſt, daß der Meſſias auch zum Heile der Heidenwelt kommen werde? Oder ſollte ihr künftiger Heiland vor ſeiner Ankunft im Fleiſche ſich gar nicht um ſie, dieſen größten Theil der Menſchheit, gekümmert haben? Das Letztere ſcheint aller Wahrſcheinlichkeit zu entbehren.

Die heilige Schrift aber läßt uns über das Gegentheil auch nicht im Zweifel, indem die perſönliche göttliche Weisheit ſelbſt ſagt: ... „ludens in orbe terrarum; *et deliciae meae esse cum filiis hominum*," Prov. 8, 30, 31. cf. Baruch l. c. Der heilige Johannes ſagt im Prolog ſeines Evangeliums von dem λογος: „*in mundo erat*," Joh. 1, 10.; alſo ſchon vor ſeiner Ankunft in ſein Eigenthum (V. 11.), vor ſeiner Incarnation (V. 14.) war der λογος in der Welt, obgleich die Welt, außer einigen wenigen Beſſern in derſelben, ihn nicht erkannte (V. 10.); ebenſo wie er auch nach ſei-

1) Vgl. Scheth l. c. S. 516 ff. — Ueber den religiöſen und ſittlichen Zuſtand der Welt zur Zeit der Geburt Chriſti ſ. Alzog K.-G. S. 38 ff.

nem Heimgange zum Vater ſtets in der Welt bleiben wird, wie er ſelbſt ſagt: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt," Matth. 28, 20.

Von dieſem λογος σπερματικος redet deutlich Juſtin der Martyr Apol. II. 8. vgl. auch Apol. II. 13: Οὐκ ἀλλοτρια ἐστι τα Πλατωνος διδαγματα του Χριστου, ἀλλα οὐκ ἐςτι παντη ὁμοια, ὡςπερ οὐδε τα των ἀλλων, Στωϊκων τε, και ποιητων, και συγγραφεων. Ἑκαστος γαρ τις ἀπο μερους του σπερματικου θειου λογου το συγγενες ὁρων καλως ἐφθεγξατο. — Ὁσα οὖν παρα πασι καλως εἰρηται, ἡμων των Χριστιανων ἐστι. Apol. I. 46. Οἱ μετα Λογου βιωσαντες Χριστιανοι εἰσιν, κἂν ἄθεοι ἐνομισθησαν· οἱοι ἐν Ἕλλησι μεν Σωκρατης και Ἡρακλειτος, και ὁμοιοι αὐτοις. — Clemens von Alexandrien behauptete: Wie den Juden das Geſetz, ſo ſei den Griechen die Philoſophie als ein Führer zu Chriſtus gegeben; beide verhielten ſich zum Chriſtenthume, wie Bruchtheile der Einen Wahrheit zum Ganzen (ſ. Alzog K.-G. S. 184. 185.). Seine Worte (lib. 6. Strom.), die er als Worte Chriſti nach dem Referate des heiligen Petrus anführt, obwohl ſie in den canoniſchen Schriften nirgends ſich finden, was aber hier zur Sache nichts thut, da dieſe an ſich hinreichend beſtätigt iſt, ſind folgende: „Dicit Petrus Dominum dixisse Apostolis: Egredimini in mundum! ne quis dicat: Non audivimus; nam sicut hoc tempore praedicatio Evangelii ad nos delata est, ita pariter tempore elapso Lex et Prophetae data sunt Barbaris (i. e. Judaeis), et Graecis (i. e. gentibus) Philosophia, ut ad Evangelium recipiendum compararentur." S. *Calmet*, dissert. de salute Gentilium p. 301, welcher Forſcher den beßfallſigen dieſem Citate vorhergehenden Ideengang des Clemens folgendermaßen angibt: „Docet triplici veluti foedere Deum sibi homines sociasse, suo nempe Gentiles, peculiari Judaeos, ac tandem tertio quodam singulari Christianos; a singulis vero, ait, propria et distincta religione cultum obtinuit. Dedit Gentilibus Philosophiam, Judaeis Legem, ac tandem ex utrisque in unum conjunctis Ecclesiam composuit (Eph. 2, 14 ff.), tria veluti foedera in unum concilians; tria nempe, quae unius Dei verbo nectuntur atque firmantur. Ita enim reputandum est, quemadmodum Judaeis Prophetas constituit, ita pariter suos dedisse Gentibus Prophetas, nempe Philosophos." Vgl. dazu die oben angeführte Stelle des heiligen Auguſtinus: Non incongrue creditur fuisse et in aliis gentibus homines etc.

Wir ſchließen dieſe Betrachtung mit den Worten Bigoni's: „Omnibus igitur revelatum fuit futurum humanae Reparationis mysterium, ut diversis modis diversisque mensuris humano generi bonitas divina consuleret et plurima Providentiae suae munera omnibus retro saeculis impertiret; sed in novissimis temporibus omnem abundantiam solitae benignitatis excessit, quando in Christo ipsa ad peccatores Misericordia, ipsa ad errantes Veritas, ipsa ad mortuos Vita descendit; ut Verbum illud coaeternum et coaequale Genitori in unitatem Deitatis suae naturam nostrae humilitatis assumeret, et Deus de Deo natus, idem etiam de homine homo nasceretur.“ L. c. p. 198. 199.

§. 5.

Der Meſſias, welcher iſt Jeſus von Nazareth, iſt im alten Bunde verheißen und durch Weiſſagungen vorherverkündigt worden, und zwar nach ausdrücklichen Verſicherungen des neuen Bundes.

Im vorigen §. 4. a. iſt nachgewieſen worden, wie zur Zeit Jeſu namentlich bei den Juden und Samaritern die Erwartung eines Meſſias allgemein verbreitet war, und zwar aus den dort angegebenen Gründen; eine Erwartung zugleich, welche in Ausdrücken ſich kund gab, welche ein unverkennbarer Wiederhall waren von deßfallſigen verheißenden Stellen des alten Bundes (l. c. Anm.); die Erwartung eines Meſſias war demnach aus den Schriften des alten Bundes geſchöpft, hatte in denſelben ihren Grund und Anlaß.

Außer jenen leiſen Andeutungen aber, welche in den im §. 4. beigebrachten Stellen unter verſchiedenen im A. T. ſich wiederfindenden Ausdrücken die Erwartung des Meſſias und ſeines Reiches, ſeiner Erlöſung ausſprechen, werden wir darüber, daß im A. T. ein Meſſias wirklich verheißen und durch Weiſſagungen vorherverkündigt war, durch mehrfache, im Allgemeinen gehaltene Aeußerungen des N. T., welche über ſolche Verheißungen und Weiſſagungen reden, bis zur höchſten Evidenz vergewiſſert. Wir ſagen: durch im Allgemeinen gehaltene Aeußerungen: denn die deßfallſigen Citationen beſtimmter meſſianiſcher Stellen des alten Bundes im N. T. gehören zu unſerm Zwecke vor der Hand nicht hierher; dieſe

Nachweiſungen gehören der Exegeſe des N. T. an; ſo wie umgekehrt bei der Erklärung der meſſianiſchen Stellen des A. T. beſtändig auf deren genaue Erfüllung im N. T. muß hingewieſen werden.

Solcher im Allgemeinen gehaltenen Aeußerungen, ohne Citation beſtimmter Stellen des A. T., finden wir mehrfache im N. T., Aeußerungen, welche zugleich unumwunden Jeſum von Nazareth als den erwarteten Meſſias (§. 4.) verkünden; Aeußerungen und Ausſprüche zunächſt von Maria, der heiligen Mutter Jeſu, von Zacharias, dem Vater des Vorläufers deſſelben, und von Philippus; dann mehre von Jeſus ſelbſt, und demnächſt von ſeinen Apoſteln Petrus und Paulus, und vom Diakon Stephanus, und Apollos. Wir laſſen dieſe Ausſprüche in drei Abtheilungen hier folgen.

A.

a) Die heilige Maria, durch die Verkündigung des Engels Gabriel zur Mutter des Sohnes des Allerhöchſten, des Königs auf Davids Throne, im Hauſe Jakobs, deſſen Reich ohne Ende, erhoben, preiſet in ihrem Lobgeſange den Herrn, daß er nun ſich Iſrael ſeines Knechtes angenommen habe, eingedenk ſeiner Barmherzigkeit: „wie er geredet hat zu unſern Vätern, Abraham und ſeiner Nachkommenſchaft in Ewigkeit.“ Luc. 1, 32. 33. 54. 55. Die heilige Maria alſo, voll des heiligen Geiſtes, redet von meſſianiſchen Verheißungen Gottes an Abraham und ſeine Nachkommen.

b) Zacharias, voll des heiligen prophetiſchen Geiſtes, preiſet in ſeinem Lobgeſange den Herrn, daß er nun endlich ſein Volk heimgeſucht und ihm Erlöſung verſchafft hat ... „wie er es durch den Mund ſeiner Propheten von Alters her verheißen ... eingedenk des Eides, den er unſerm Vater Abraham geſchworen.“ Luc. 1, 68. 70. 73.

c) Als Jeſus den Philippus zu ſeinem Jünger berufen hatte und dieſer darnach ſeinen Freund Nathanael fand, ſprach er freudig zu dieſem: „Wir haben ihn gefunden, von welchem Moſes im Geſetze und die Propheten geſchrieben, Jeſum, den Sohn Joſephs von Nazareth.“ Joh. 1, 43. 45.

B.

a) Jeſus ſelbſt ſprach zu den Juden: „Ihr forſchet in den Schriften, weil ihr meinet, in ihnen das ewige Leben zu haben: und eben ſie ſind es, welche Zeugniß von mir geben.“ Joh. 5, 39.

b) Abermals ſprach Jeſus zu den Juden: „Würdet ihr dem Moſes

glauben, so würdet ihr wohl auch mir glauben: denn von mir hat er geschrieben." Joh. 5, 46.

c) Wiederum: „Abraham, euer Vater, frohlockte, daß er meinen Tag (d. i. meine Erscheinung auf Erden) sehen sollte. Er hat ihn gesehen und sich gefreuet." Joh. 8, 56.

d) Von dem seit den Tagen Johannis des Täufers gekommenen Himmelreiche sagt der Herr: „Alle Propheten und das Gesetz, bis auf Johannes, haben davon geweissagt." Matth. 11, 13.

e) Zu seinen Jüngern sprach er: „Selig die Augen, die sehen, was ihr sehet. Denn ich sage euch: Viele Propheten und Könige hätten gern gesehen, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen; hätten gern gehört, was ihr höret, und haben es nicht gehört." Luc. 10, 23. 24.

f) Nachdem er den nach Emmaus gehenden zweifelvollen und traurigen Jüngern Vorwürfe gemacht hatte wegen ihrer Herzenslangsamkeit im Glauben, mit dem Zusatze: „Mußte denn nicht Christus leiden, und so in seine Herrlichkeit eingehen?" (weil es nämlich also von ihm geschrieben war), fügt der Evangelist bei: Nun fing er an von Moses und allen Propheten und erklärte ihnen in allen Schriften das, was darin von ihm geschrieben." Luc. 24, 25—27.

g) Zu allen seinen Jüngern sprach er ebenfalls nach seiner Auferstehung: „Das sind die Reden, die ich zu euch gesprochen habe, da ich noch bei euch war, daß Alles erfüllt werden müsse, was im Gesetze Mosis und in den Propheten und Psalmen von mir geschrieben ist. Dann schloß er ihnen den Sinn auf, daß sie die Schrift verständen." Luc. 24, 44. 45 ff.

Anm. Es ist die Bemerkung von größter Wichtigkeit, daß die Apostel das Verständniß der heiligen Schriften vom Herrn selbst empfingen, sie uns also bei ihren Schriftanführungen und Erklärungen in den Evangelien u. s. w. nicht in Irrthum bringen. Wir können gewiß davon sein, daß Jesus seinen Jüngern die wichtigsten, namentlich auf sein Leiden sich beziehenden altteſtamentlichen Schriftstellen (cf. Luc. 24, 25. 26. 46; 18, 31 ff. ꝛc.) angeführt und erklärt hat, ihre Citate also auf Jesus als deren Quelle zurückgehen. Auch ist der heilige Geist ihr Lehrer aller Wahrheit, der sie an alle Worte Jesu erinnern sollte (Joh. 16, 13—15; 14, 26.). Wie nun Jesus und der heilige Geist unfehlbar sind, so sind auch die von den Aposteln als messianisch citirten Stellen des A. T. unfehlbar solche.

C.

a) Der heilige Apostel Petrus nimmt, nach der Heilung des Lahmgebornen im Namen Jesu Christi des Nazareners, Veranlassung, von

dieſem zu den Juden zu reden, mit dem allgemeinen Beiſatze: „Der euch vorherverkündigt ward," Apgſch. 3, 20.; und alsbald erweitert er dieſen allgemeinen Satz mit den Worten: „Und alle Propheten, von Samuel angefangen und die nachher kamen, ſo viele je geweiſſagt haben, ſie haben dieſe Tage vorherverkündigt," daſ. V. 24.

b) Der Diakon Stephanus ſprach am Schluſſe ſeiner feurigen, ſtrafenden Rede zu den Juden: „Wo war je ein Prophet, den eure Väter nicht verfolgt haben? Ja, getödtet haben ſie die, welche die Ankunft des Gerechten (des Meſſias, apposite ad Iſai. 53, 11; Jerem. 23, 6; 33, 16.) vorherverkündigten, deſſen Verräther und Mörder ihr nun geworden ſeid." Apgſch. 7, 52.

c) Der heilige Petrus abermals ſagt in ſeiner Rede an Cornelius in Beziehung auf Chriſtus: „Dieſem geben alle Propheten Zeugniß." Apgſch. 10, 43.

d) Der heilige Paulus ſagt: er lehre nichts anderes, als was Moſes und die Propheten vorherſagten, daß es geſchehen werde, daß nämlich Chriſtus leiden werde, Apgſch. 26, 22. 23. Vgl. 13, 29. — Er ſucht die Juden von Jeſu zu überzeugen aus dem Geſetze Moſis und aus den Propheten, daſ. 28, 23; 17, 2. 3; vgl. 9, 22; Röm. 1, 1—4.

e) Apollos bewies den Juden aus der Schrift, daß Jeſus der Meſſias ſei, Apgſch. 18, 28.

f) Der heilige Petrus ſchreibt in ſeinem erſten Sendſchreiben: „Nach dieſer Seligkeit (der meſſianiſchen Zeit) ſuchten und forſchten die Propheten, welche geweiſſagt haben von der euch zu erweiſenden Gnade; ſie forſchten, auf welche oder was für eine Zeit der in ihnen wohnende Geiſt Chriſti hindeute, welcher die Leiden Chriſti und die darauf folgende Herrlichkeit vorherverkündigte; es ward ihnen geoffenbaret, daß ſie nicht für ſich ſelbſt, ſondern für euch dasjenige mittheilten, was euch jetzt iſt verkündigt worden durch diejenigen, welche durch den vom Himmel geſandten heiligen Geiſt das Evangelium euch geprediget haben." 1. Petr. 1, 10—12. (Vgl. oben B. e.).

Siehe noch Röm. 16, 25. 26.

Nach dieſen klaren, unumwunden und mit zweifelloſem Glauben, mit größter Beſtimmtheit ausgeſprochenen, vorgeführten Stellen gibt es alſo in den Schriften des alten Bundes Hinweiſungen, Weiſſagungen auf den allgemein erwarteten Meſſias oder Chriſtus, den Stifter des neuen Reiches Gottes, den Troſt und die Erlöſung Iſraels, den Geſalbten des Herrn (§. 4.), als welcher in den

Stellen unſers §. 5. Jeſus von Nazareth ebenſo beſtimmt und unumwunden und zweifellos bezeichnet wird (vgl. auch §§. 2. u. 3.); Weiſſagungen und Verheißungen, deren wirkliche Exiſtenz und Wahrheit durch Chriſtus und ſeine von ihm belehrten und vom heiligen Geiſte erleuchteten Apoſtel und Jünger, ſo wie durch den vom heiligen Geiſte erfüllten Zacharias und die heilige gnadenvolle Maria, über allen und jeglichen Zweifel erhaben, uns verbürgt iſt. — Dazu kommt die Erklärung der von demſelben heiligen Geiſte geleiteten katholiſchen Kirche, Conc. Trid. Sess. VI. cap. 2. S. oben am Ende des §. 1. — Eine größere Gewißheit können wir nicht verlangen!

§. 6.

Die meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen im alten Bunde ſind durchaus göttlichen Urſprunges.

Wenn es nun, nach den deutlichſten Hinweiſungen und beſtimmteſten Verſicherungen des N. T., in Wirklichkeit und Wahrheit meſſianiſche Verheißungen und Weiſſagungen im alten Bunde gibt, und zwar durch alle Perioden deſſelben hindurch; wenn Jeſus Chriſtus und ſeine Apoſtel ſo beſtimmt auf dieſelben ſich berufen, Glauben an ſie fordern und ihre Erfüllung nachweiſen; ja wenn Jeſus ſagt, daß Alles in denſelben von ihm Vorhergeſagte an ihm erfüllt werden mußte; wenn ferner die beſtimmteſten Erwartungen der Frommen und des Volkes überhaupt, daß der Troſt, die Erlöſung Iſraels, das Reich Gottes, der Chriſtus, der Geſalbte des Herrn, kommen werde, ja daß dieſer Verheißene in der Perſon Jeſu von Nazareth wirklich und wahrhaft gekommen ſei und ſomit alle meſſianiſchen Vorherſagungen des A. T. ihre Erfüllung geſehen haben, auf dieſelben ſich gründen: ſo ſind wir ſchon von vorn herein vollkommen berechtigt, einen bloß menſchlichen Urſprung derſelben abzuweiſen, und werden, weil Gott allein, als der Allwiſſende und Fürſehende, die Zukunft kennt, ſie ſonach offenbaren kann und als Weltregierer, als causa primaria, alle Fäden der künftigen Begebenheiten in ſeiner Hand hält, auf einen durchaus göttlichen Urſprung dieſer Verheißungen und Weiſſagungen mit abſoluter Nothwendigkeit hingeleitet.

Doch wir können dieſen Beweis mit noch größerer Zuverläſſigkeit und zu noch innigerer Glaubensfreudigkeit aus der heiligen Schrift

ſelbſt führen, welche uns deutlich genug darüber belehrt, daß dieſe meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen entweder unmittelbar von Gott ſelbſt, oder mittelbar durch die von Gott oder vom heiligen Geiſte Gottes erleuchteten Propheten, der Menſchheit gegeben wurden.

Bei der erſten Verheißung an die Stammeltern heißt es ausdrücklich: „Gott der Herr ſprach zur Schlange," u. ſ. w. Geneſ. 3, 14. Bei der Verheißung an Abraham heißt es: „Gott ſprach" u. ſ. w. Geneſ. 12, 1; 18, 17. — Bei Geneſ. 22, 15. ſpricht dieſe Verheißung der מַלְאַךְ יְהוָה — Gott-Engel —, welcher in dieſer Stelle u. m. a. der λογος Gottes ſelbſt iſt. — Geneſ. 26, 2. iſt es wieder Jehovah, der zu Jakob die Verheißung ſpricht. — Balaam, der Iſrael fluchen ſollte, ſprach: „Ich werde ſagen, was der Herr mir ſagt." Gott iſt es, der ihm zu fluchen verbietet und ihm vorſchreibt, was er thun ſoll, Num. 22, 8. 12. 20. Balaam ſelbſt wird genannt: „der Hörer der Reden Gottes, der die Lehre des Höchſten kennt und die Geſichte des Allmächtigen ſiehet," daſ. 24, 4. 16. Die Verheißung des kommenden Propheten bei Moſes iſt wiederum vom Herrn geſprochen, Deut. 18, 17. 18. Moſes ſelbſt war der Vertrauteſte des Herrn, „der mit ihm redete von Mund zu Mund, von Angeſicht zu Angeſicht, wie ein Mann mit ſeinem Freunde zu reden pflegt," Exod. 33, 11; Num. 12, 7. 8; cf. Ekkli. 45, 1—6.

Die Verheißung an David ſpricht, in ſpeciellem Auftrage des Herrn, der Prophet Nathan, 2. Kön. 7, 2. 5. 12—16. An Salomon wiederholt der Herr ſelbſt dieſe Verheißung, 3. Kön. 9, 5. — In Beziehung auf die dem David gegebenen Verheißungen des Meſſias und die davidiſchen meſſianiſchen Weiſſagungen in den Pſalmen iſt treffend das Wort der Schrift: „Es ſprach David, der Sohn Iſai's, es ſprach der Mann, dem ſichere Verheißung ward über den Geſalbten des Gottes Jakobs, der herrliche Pſalmenſänger Iſraels: „„Der Geiſt des Herrn hat durch mich geſprochen, und ſein Wort durch meine Zunge. Es ſprach der Gott Iſraels zu mir, es redete der Starke Iſraels: Ein Herrſcher über die Menſchen (מוֹשֵׁל בָּאָדָם cf. Iſai. 16, 1; Mich. 5, 1.), ein gerechter Herrſcher in der Furcht Gottes (wird kommen). Und wie das Licht der Frühe beim Aufgang der Sonne am Morgen glänzt ohne Gewölk, und wie vom Regen Gras aus der Erde hervorſproſſet." 2. Kön. 23, 1—4; cf.

Ekkli. 47, 13. Die Inſpiration der übrigen Pſalmendichter: Aſaph, Eman, Iduthun, ergibt ſich daraus, daß ſie Propheten und Seher genannt werden, 1. Chron. 25, 1—5. cf. 2. Chron. 29, 30. — Bei den Propheten kommen häufig die Worte vor: der Herr ſprach zu mir, z. B. Iſai. 7, 3; 50, 1 ꝛc.; Jerem. 2, 1; 7, 1; 11, 1 ꝛc.; Ezech. 3, 1; 7, 1. ꝛc. Den Daniel belehrt der Engel Gabriel, von Gott geſendet, über die 70 Jahrwochen, Dan. 9, 21. 22. — Von Iſaias ſagt noch beſonders die Schrift: „Er, der große und treue Prophet vor Gottes Angeſicht, ſah mit großem Geiſte die letzten Dinge (die Zeiten des Meſſias) ... Auf ewige Zeit hin verkündete er das Zukünftige und Verborgene, ehe es in Erfüllung ging.“ Ekkli. 48, 25. 27. 28. Jeremias war ſchon von Mutterleibe an zum Propheten geheiligt, Ekkli. 49, 9. cf. Jerem. 1, 5. Daniel hat den Geiſt der heiligen Götter (des allerheiligſten Gottes), Dan. 4, 5. 6. 15; 5, 11. 12. 14; 6, 3. Die Inſpiration der Propheten im Allgemeinen wird klar ausgeſprochen 2. Esdr. 9, 30.: „Du haſt ihnen bezeugt in deinem Geiſte durch die Hand deiner Propheten.“ Der Prophet Zacharias gibt den frühern Propheten das Zeugniß ihrer Inſpiration vom Geiſte Gottes: „Sie haben ihr Herz einem Diamant gleich gemacht, um nicht das Geſetz und die Worte zu hören, welche der Herr der Heerſchaaren in ſeinem Geiſte durch die Hand der früheren Propheten geſendet hat.“ Zachar. 7, 12.

Das N. T. beſtätigt dieſen göttlichen Urſprung der Weiſſagungen im Allgemeinen, ſo namentlich der meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen. Der vom heiligen Geiſte erfüllte Zacharias (Luc. 1, 67.) preiſet Gott, daß er ſeinem Volke Erlöſung verſchafft habe, wie Er es durch den Mund ſeiner heiligen Propheten verheißen habe (l. c. V. 68. 70.); ſo auch die gotterfüllte heilige Maria, daß der Herr ſich ſeines Volkes angenommen, wie Er zu Abraham geſprochen. S. §. 5. A. a. b. — Der Heiland ſagt, daß David im heiligen Geiſte (durch Inſpiration deſſelben) ihn ſeinen Herrn genannt habe im Pſ. 109, 1. Marc. 12, 36. Matth. 22, 43. Der heilige Petrus ſagt in Beziehung auf Pſ. 15., daß David, da er ein Prophet und als ſolcher die Zukunft vorherſah (providens), in dieſem Pſalm von der Auferſtehung Chriſti geredet, ſie geweiſſagt habe, Apgſch. 2, 30. 31. Petrus aber hatte, ſammt den Uebrigen, ſo eben den heiligen Geiſt der Wahrheit empfangen, als er dieſes von David ſagte, Apgſch. 2, 4. — Den Pſ. 2. erkennen die Apoſtel als vom heiligen Geiſte dem David eingegeben, und ein Wun-

der bestätigt ihre Aussage, da der Ort, wo sie waren, erbebte und sie alle mit dem heiligen Geiste erfüllt wurden, Apgsch. 4, 25. 31. Der heilige Paulus sagt, daß die Verheißungen des Messias von Gott den Vätern gegeben seien, Apgsch. 26, 6. Vgl. Röm. 1, 1. 2. Hebr. 1, 1. — Der heilige Petrus sagt, daß der in den Propheten wohnende Geist Christi ihnen dessen Schicksale verkündet habe, 1. Petr. 1, 10—12. S. §. 5. C. f. Bestimmt aber legt er gegen den menschlichen Ursprung der Weissagungen Protest ein und vindicirt dieselben ohne Ausnahme dem heiligen Geiste mit den Worten: „Nie wurde eine Weissagung nach menschlichem Willen hervorgebracht, sondern vom heiligen Geiste getragen (inspirirt — ὑπο πνευματος ἁγιου φερομενοι — Vulg.: inspirati —) haben die heiligen Männer Gottes gesprochen.“ 2. Petr. 1, 20. 21.

In diesen Stellen wird deutlich und ohne jegliches Bedenken, mit vollster Ueberzeugung und Bestimmtheit gesagt, daß Gott, daß der heilige Geist, der Geist Christi, die auf den Messias sich beziehenden Weissagungen theils unmittelbar, theils mittelbar gegeben habe. Der heilige Geist namentlich, der durch die Propheten geredet hat, wird darum vom heiligen Justinus Martyr κατ' ἐξοχην genannt: „der prophetische Geist“ (Apol. 2.); und Hilarius sagt, daß derselbe alle Patriarchen und Propheten erleuchtet habe (de Trinit. II. 32.). Und die vom heiligen Geiste erleuchtete Kirche sagt von demselben: „*Qui locutus est per Prophetas,*“ Symbol. Nicaen. Constantinop.

So ist aus allen vorstehenden Gründen der durchaus göttliche Ursprung der messianischen Verheißungen und Weissagungen bis zur höchsten, uns erreichbaren und die vollkommenste Gewißheit gebenden Evidenz erwiesen.

§. 7.

Fortschreitende Entwickelung der messianischen Verheißungen und Weissagungen im alten Bunde. — Wichtigkeit derselben.

Das alte Testament ist fortschreitend in seiner Entwickelung, wie im Allgemeinen, so im Besondern auch in Beziehung auf die messianischen Verheißungen und Weissagungen. Deutlicher und zahlreicher und mit stets bestimmtern Ausprägungen und nähern Angaben treten uns diese im weitern Verlaufe, im weitern Fortschreiten der vorchrist-

lichen vier Jahrtauſende entgegen. In dieſem Fortſchreiten der meſſianiſchen Weiſſagungen, in dieſer ſtets weitern Entwickelung derſelben, die bei näherer Betrachtung ſich deutlich kundgibt, offenbart ſich auf eine bewunderungswürdige Weiſe die anbetungswürdigſte Oekonomie des göttlichen Geiſtes, welcher ſie eingegeben.

Man theilt die meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen ein in allgemeine und beſondere, d. i. in ſolche, welche nur im Allgemeinen von einem einſt kommenden Erretter, Segenbringer, ohne alle nähere Angaben, reden, und in ſolche, welche im Beſondern über ſeine Abkunft, ſeine Geburt, ſein Leben, Lehren, Wirken, ſeinen Charakter, ſeine Schickſale, ſein Reich u. ſ. w. nähere Aufſchlüſſe geben.

Im Verfolge der meſſianiſchen Weiſſagungen iſt dieſer Stufengang von den allgemeinſten und allgemeinen zu den beſondern und beſonderſten ganz augenfällig bemerkbar. — Die erſte Verheißung iſt ganz allgemein gehalten: es ſoll überhaupt in dem Nachkommen des Weibes ein reparator damni erſcheinen. Dann iſt es die Nachkommenſchaft Sem's, in welcher die wahre Religion erhalten wird und im neuen Bunde auch die Nicht-Semiten zu ſich aufnimmt. Demnächſt wird durch einen Nachkommen Abraham's der Segen für alle Völker verheißen. Wieder näher ſoll dieſer kommen aus Jakob's Familie; näher wieder aus Juda's Stamme, einem der zwölf Söhne Jakob's. Aus dem Stamme Juda ſoll es die Familie David's ſein, und in der Stadt David's ſoll der Meſſias geboren werden. — Die Zeit ſeiner Ankunft iſt in dem Segen Jakob's über Juda (Geneſ. 49, 10) hypothetiſch angegeben: er wird kommen, wann der dort bezeichnete politiſche Zuſtand eingetreten ſein wird; nach Daniel läßt dieſe Zeit ſich genau berechnen (Cap. 2. und 9.); nach Aggäus kommt er zur Zeit des zweiten Tempels, deſſen Zerſtörung ſich nach Daniel's Weiſſagung ebenfalls berechnen läßt. — Nach Moſes iſt er blos Prophet; zur Zeit David's und Salomo's tritt ſein König- und Prieſterthum und ſein Reich in den Vordergrund. Aber auch ſeiner Leiden, jedoch noch ohne Angabe des Zweckes derſelben, und ſeiner Verherrlichung wird gedacht. Der ſpätere Iſaias ſchildert die Leiden und den Tod des Meſſias mit teleologiſcher Hinweiſung als ein für uns Sünder ſtellvertretendes, unſere Sünden tragendes und wegnehmendes, Frieden ſtiftendes. Sein Reich ferner erſcheint bei ihm genauer als ein ethiſches, zur Belehrung aller Völker; nähere Beſtimmungen ſeines Lebens, Lehrens, Wirkens, ſeines Charakters kommen zu deutlicher Darſtellung und Anſchauung. — Und ſo werden fort und

fort nähere Züge des Bildes angegeben, welches der Meſſias in der Ganzheit darſtellen, in welchem Zug für Zug jede, zu verſchiedenen Zeiten, unter verſchiedenen Umſtänden von dem Geiſte Gottes inſpirirte Weiſſagung ihre Erfüllung erhalten ſollte, bis das Bild vollſtändig gezeichnet und nun die Zeit nahe war, welche der allbarmherzige Gott nach ſeiner allweiſen Beſtimmung zur Erlöſung des Menſchengeſchlechtes feſtgeſetzt hatte, nachdem dieſes im Allgemeinen und das Volk Gottes insbeſondere durch zahlloſe Leiden und Prüfungen hindurchgegangen war, das Elend der Sünde und das Bedürfniß einer Erlöſung tief empfunden hatte und nun mit unendlicher Sehnſucht, mit namenloſem Verlangem unter inſtändigſtem Flehen und Bitten nach dem gleich nach und wegen der erſten Sünde verheißenen Erretter aufſchaute. S. §. 1.

Warum dieſer ſo früh ſchon verheißene Erretter nicht eher, als nach 4000 Jahren der Menſchheit geſendet wurde, dieſe Frage können wir nicht anders beantworten, als: daß Gott nach ſeinem heiligen Wohlgefallen dieſe Zeit feſtgeſetzt hatte. Dieſes ſagt der heilige Paulus in ſeinem Sendſchreiben an die Epheſer. Nachdem er Gott den Vater wegen der durch Chriſtus uns gewordenen Erlöſung, die aus dem Reichthume der Gnade Gottes hervorgegangen, geprieſen hatte, fügt er bei, Gott habe dieſe veranſtaltet, ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae, *secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo, in dispensatione plenitudinis temporum* (εἰς οἰκονομιαν του πληρωματος των καιρων), instaurare omnia in Christo.“ Eph. 1, 9. 10. (3—10.). Darum ſagt Jeſus Chriſtus bei ſeinem erſten Auftreten nur dieſes: „Die Zeit iſt erfüllet, und das Reich Gottes iſt nahe gekommen,“ Marc. 1, 15. Der heilige Paulus ſagt desgleichen: „Als die Fülle der Zeit gekommen, ſandte Gott ſeinen Sohn,“ Galat. 4, 4; vgl. Luc. 21, 8., wo Jeſus vor falſchen Meſſien warnt, welche ſagen würden: „Ego sum, et: *tempus appropinquavit.*“ Auch gehört hierhin der Ausdruck: „*appropinquavit regnum coelorum — Dei*,“ Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7. Marc. 1, 15. Luc. 10, 9. Die meſſianiſche Zeit, die Zeit des Reiches Gottes durch Chriſtus, heißt alſo „die Fülle der Zeit,“ d. i. die Erfüllung der von Gott zu unſerer Erlöſung beſtimmten Zeit, cf. Marc. 1, 15; auch die Zeit, wo, nach Ablauf der 70 Jahrwochen, „Geſicht und Weiſſagung (alle meſſianiſchen Weiſſagungen der Propheten) erfüllt werden ſollten,“ Dan. 9, 24; endlich auch die „Fülle“ (plenitudo — πληρωμα), d. i. die Vollen-

dung, die Vollkommenheit, der Höhepunkt, die Spitze, der Gipfel der Zeit (cf. Gal. 4, 4. Eph. 1, 10.), in welcher das höchste Wunder der göttlichen Erbarmung geoffenbart worden, und nach welcher eine andere durch ähnliche Erweise der Gnade Gottes ausgezeichnete Zeit nicht mehr folgt, „bis sie (in höchster Fülle) erfüllt wird im Reiche Gottes," „bis das (ewige) Reich Gottes kommt," Luc. 22, 16. 18. Als Fülle, Höhepunkt der Zeit, worauf eine andere nicht mehr folgt hier auf Erden, wird nun diese messianische Zeit im alten Bunde mit dem charakteristischen Namen bezeichnet: „die letzten Tage," „die letzte Zeit," mit folgenden nähern Ausdrücken: אַחֲרִית הַיָּמִים d. i. das Ende, das Letzte der Tage (nämlich das Ende der Tage des alten Bundes), Isai. 2, 2. Mich. 4, 1. Dan. 2, 28; ferner הָאַחֲרוֹן sc. יוֹם d. i. der letzte Tag = die letzte Zeit, Isai. 9, 1. (im Hebr. 8, 23.); dann blos אַחַר d. i. zuletzt, nämlich in der messianischen Zeit, Osee 3, 5; endlich אַחֲרֵי־כֵן Joel 2, 28. (Hebr. 3, 1.), vgl. Dan. 2, 45., d. i. danach, nach Vollendung des vorher Gesagten, nach Vollendung des alten Bundes. Der heilige Petrus interpretirt es: ἐν ταις ἐσχαταις ἡμεραις, Apgsch. 2, 17., wo er die Stelle aus Joel 3, 1. (2, 28.) als nun erfüllt anführt. Zu Isaias vgl. Ekkli. 48, 27.: „Spiritu magno vidit *ultima*." Das N. T. nun erklärt diese „letzte Zeit" ausdrücklich als die Zeit des Messias, Matth. 20, 6. 12; 21, 37. Apgsch. 2, 16. 17. Hebr. 1, 1. 2. 1. Petr. 1, 5. 20. 1. Cor. 10, 11. Hebr. 9, 26.

So wie nun die messianische Zeit die Zeit der Erfüllung, die Fülle der Zeit ist, so war die vormessianische Zeit die Zeit der Erwartung des Heiles und Heilandes, die Zeit der flehenden Sehnsucht nach demselben, die sich in einem unnennbaren dumpfen Schmerzgefühle, das ganze A. T. hindurch, mehr verbirgt als kundgibt, und welchem endlich Worte verleiht der Seher Isaias in dem sehnlichst bittenden: „Rorate coeli desuper, et nubes pluant justum" etc. Isai. 45, 8., und in dem noch inständiger und dringender flehenden: „Utinam dirumperes coelos, et descenderes!" das. 64, 1; cf. 16, 1. Die Propheten sollten durch ihre messianischen Prophetieen diese Sehnsucht, diese Erwartung lebendig und wach erhalten und zugleich mit Trost, mit Kraft und Stärke die verzagte und unter dem Druck des Sündenelends seufzende Menschheit erfüllen, die Kleinmüthigen ermuthigen und ermuntern, Isai. 35, 4; 40, 1. 2; cf. Ekkli. 48, 27. — Ein drückendes Schuldbewußtsein zieht sich gleichfalls durch das A. T. hindurch, vielfaches öffentliches Sündenbekenntniß mit Bitte um

Vergebung, ohne jedoch dieſer in vollem Maaße gewiß zu ſein, vgl. Hebr. 10, 1—4; beſonders begegnet uns dieſes bei Daniel 9, 1—19., welchem darum, weil er κατ' ἐξοχην ein „*vir desideriorum*“ iſt (V. 23.), der Engel Gabriel erſchien und ihm die 70 Jahrwochen als die feſtgeſetzte (durch Gottes Barmherzigkeit abgekürzte, vgl. Matth. 24, 22.) Zeit verkündete, wo ſein und ſeines Volkes Sehnen und Flehen (vgl. Apgſch. 26, 6. 7.) geſtillt und erhört, wo dann endlich vollkommen „die Uebertretung getilgt werden, die Sünde ein Ende nehmen, und die Miſſethat ausgelöſcht, und ewige Gerechtigkeit herbeigebracht werden ſollte — durch Chriſti Tod (V. 24. 26.); vgl. Jerem. 31, 34. Ezech. 34, 16. Iſai. 53, 5. 6. Mich. 7, 18. Zach. 3, 9. Apgſch. 10, 43; 5, 31; 13, 38. Luc. 1, 77; 24, 47. — Dieſe lange Zeit der Erwartung, der Sehnſucht und des Flehens, welche zugleich durch Erkenntniß und Bekenntniß der Sünden und der Selbſtunfähigkeit zur Erlöſung, durch Reue und Buße eine **Vorbereitung** war auf die Zeit der Gnade und des Heiles (Iſai. 40, 3—5; 49, 8; 52, 10; coll. II. Cor. 6, 2 ff.; Luc. 3, 6.), und deren letzter Herold Johannes der Täufer war durch ſeine **Buß-Predigt**[1]) und -Taufe (Matth. 3, 1 ff.) auf das nahe Himmelreich: — dieſe lange vormeſſianiſche Zeit, dieſe lange, endlich gnadenvoll abgekürzte Verzögerung der Erſcheinung des Erlöſers auf Erden, läßt uns zugleich die Größe der im Paradieſe begangenen Sünde erkennen; dieſe lange Verzögerung iſt ebendarum auch mit Recht als eine lange Strafe, als eine lange Büßungszeit zu betrachten; bis Chriſtus für uns zur Sünde wurde, um unſere Sünde hinwegzunehmen und uns mit Gott zu verſöhnen (II. Cor. 5, 21. Joh. 1, 29. Coloſſ. 1, 20.), und nun, als das Maaß der Sünde voll war, die Gnade noch weit überſchwänglicher würde, Röm. 5, 20.

Aus dem Geſagten ergibt ſich die äußerſt große Wichtigkeit, welche den meſſianiſchen Weiſſagungen für die Zeit des alten Bundes beigelegt werden muß. Sie ſind es, welche in der langen, dunkeln

---

1) Selbſt Johannes d. Täufer predigt nur noch Buße — ohne Sündenvergebung; er weiſt hin auf „das Lamm Gottes, das erſt die Sünde der Welt hinwegnimmt,“ Joh. 1, 29. Nachdem aber der Meſſias als ſolches die Sünde der Welt durch Leiden und Tod getragen und hinweggenommen, da läßt er allen Völkern **Buße und zugleich auch Vergebung der Sünden** verkünden, Luc. 24, 47. Vgl. Apgſch. 5, 31; 10, 43; 13, 38; Joh. 20, 23.

Nacht der vormeſſianiſchen 4000 Jahre leuchteten als liebliche Sterne, welche durch ihr ſanftes mildes Licht Troſt, Freude, Beruhigung, Muth und Hoffnung den niedergebeugten Herzen der Menſchen vom Himmel her zuſendeten und deren letzter „das baldige Kommen des Erwarteten," „das Aufgehen der Sonne der Gerechtigkeit" ihnen verkündete (Malach. 3, 1; 4, 2.), den Anbruch des Tages der Erlöſung nach der Nacht des Elendes (vgl. Röm. 13, 12.). Dazu kommt, und zwar iſt dieſe Bemerkung von höchſter Wichtigkeit, daß die meſſianiſchen Weiſſagungen gewiſſermaßen die anticipirte Erlöſung der Menſchen des alten Bundes ſind, da Chriſtus „das von Anbeginn der Welt getödtete Lamm" genannt wird (Apok. 13, 8.), jenes Lamm, welches gleich nach der Sünde als zur Erlöſung des gefallenen Menſchengeſchlechtes beſtimmt, verheißen wurde, welche Verheißung in allen folgenden Weiſſagungen auf mannigfaltige Weiſe ſich wiederholt; und eben dieſe Beſtimmung des Lammes Gottes von Anbeginn an zur Erlöſung der Menſchen war es, weshalb Gott das Fortbeſtehen derſelben auch nach dem Falle noch wollen konnte, da er in Hinſicht auf dieſe Beſtimmung auch nun noch ihre Seligkeit wollte. Und ſo wie nach der Ankunft dieſes Erlöſers vornehmlich der Glaube an den Gekommenen es iſt, welcher uns rechtfertigt und ſelig macht (cf. Marc. 16, 16; Joh. 3, 16 — 18. 36; Röm. 5, 1. u. m. a. St.), ſo war es vor der Ankunft dieſes Erlöſers der Glaube an den Kommenden (fides in Messiam venturum), welcher erforderlich war und auch die Kraft und Beſtimmung hatte, die Menſchen vor der ewigen Verdammniß zu bewahren und ihnen zur Gerechtigkeit angerechnet zu werden (vgl. Geneſ. 15, 6. Iſai. 28, 16. Gal. 3, 22. Röm. 11, 28; Hebr. 11, 13.), ſo daß die in dieſem Glauben Entſchlafenen, die Gerechten des alten Bundes, verſammelt wurden in Abraham's Schooß (Luc. 16, 22.), in das Paradies (daſ. 23, 43.), um demnächſt mit Chriſto bei ſeiner Himmelfahrt in die Seligkeit des Himmels einzugehen (vgl. Joh. 8, 56; Pſ. 67, 19.). Bigoni (l. c. S. 189.) ſagt in dieſer Beziehung: „Promissio illa maximae hominibus V. T. erat necessitatis. Destituti enim spe Reparatoris miserrimi prorsus fuissent, neque aeternam potuissent consequi felicitatem. Etenim si solum per fidem in Messiam venturum, ut docet Apostolus, et tota tenet Ecclesia, salutem assequi poterant quotquot salvi futuri erant in V. T., profecto necessarium et optatissimum erat illis futurum nosse mundi Reparatorem." Es iſt hier zunächſt die Rede von der erſten Verheißung

Gottes an Adam und Eva. — Vgl. den Schluß der Stelle Leo's d. Gr. im folgenden §. 8. Nr. 4.

Waren aber in allen dieſen Beziehungen die meſſianiſchen Weiſſagungen von der höchſten Wichtigkeit für die Menſchen des A. T., ſo ſind ſie nicht minder auch für uns noch von der höchſten Wichtigkeit. Sie ſind ganz fähig und geeignet, uns mit Dank und Liebe gegen Gott zu erfüllen, der das arme elendvolle Menſchengeſchlecht nicht verlaſſen, ſondern durch dieſe Weiſſagungen daſſelbe aufrecht erhalten, es tröſten, mit Muth und Hoffnung erfüllen wollte durch die oftmaligen und liebreich tröſtenden Verheißungen eines Retters. Sie ſind aber ferner ganz vorzüglich geeignet, „unſern Glauben an das Chriſtenthum zu befeſtigen, weil in den Weiſſagungen eine Vorbereitung auf das Chriſtenthum, dann ein Mittel zur Introduction deſſelben, und endlich ein Moment zur Beſtätigung enthalten iſt; ſo wie ſie für die Zeitgenoſſen Jeſu das Mittel waren, den wahren Meſſias zu erkennen und zu unterſcheiden." S. Dobmayer, Syst. theol. cathol. tom. III. p. 646. Chriſtus ſelbſt und ſeine Apoſtel berufen ſich auf die Weiſſagungen und deren Erfüllung an Chriſtus, betrachten dieſelben als die Grundlagen, als die gewichtvollſten Beweismittel der Meſſianität Chriſti und der Wahrheit des Chriſtenthums; und dieſes ſind ſie auch für uns. Die Vergleichung der Weiſſagungen und deren genaueſte, bis ins Kleinſte gehende Erfüllung an Chriſtus, wie dieſes bei jeder Weiſſagung wird nachgewieſen werden, kann uns nur zum feſteſten, zweifelloſeſten Glauben an Chriſtus und das Chriſtenthum hinführen.

§. 8.

Canones und Criterien der meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen.

Bei der Erklärung des A. T. hat man gar häufig die glückliche Mittelſtraße in Beziehung auf die meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen verfehlt. Manche Exegeten und Dogmatiker haben überall, wo irgend ein Wort, eine Stelle auf Chriſtus ſich deuten oder vielmehr deuteln ließ, ſolche Anläſſe nicht unbenutzt gelaſſen, und haben auf dieſe, mehr fromme und ſogenannte erbauliche, als probehaltige und auf ſolider Baſis beruhende Erklärungs- und Deutungsweiſe eine große Maſſe ſolcher Weiſſagungen aufgehäuft oder vielmehr zu

ſolchen gemacht. Derartigen Verſuchen, welche wohl meiſt in mangelnder Wiſſenſchaftlichkeit, im Mangel an Kenntniß der echten Hermeneutik ihren Grund haben, fehlt denn gar zu oft das Eine Nothwendige aller Exegeſe und Dogmatik: die Wahrheit, und darum können ſie nur ſchaden. Andere verfallen, meiſt aus unredlichen Motiven, aus Skepticismus, aus dogmatiſchen Intereſſen oder vielmehr Gegenintereſſen, aus feindſeliger Geſinnung gegen das Chriſtenthum und den göttlichen Stifter deſſelben, in den entgegengeſetzten Fehler: ſie räumen waidlich auf in den Weiſſagungen, erklären ſie als jüdiſche Ideen, als Ausgeburten der Leiter dieſes Volkes, um in ſchlimmen Zeiten dieſes zu tröſten, zu beruhigen u. ſ. f.: alles dieſes, um dem Chriſtenthume dieſe erſten Stützen zu nehmen und dieſes ihnen läſtige wo möglich zu beſeitigen. — Wiederum verfallen Andere bei der Erklärung von unbeſtreitbar meſſianiſchen Weiſſagungen in den Fehler, daß ſie in die betreffenden Stellen Deutungen hineintragen, welche den Inhalt, den nächſten Sinn der Worte, den nächſten Zweck derſelben gegen ſich haben.

Welche ſind nun die Canones, welche ſind die Criterien, nach denen ſolche Weiſſagungen zu beurtheilen ſind? welche ſind die charakteriſtiſchen Indicien, woraus ſich erkennen läßt, ob eine Stelle meſſianiſch ſei?

1. Der Inhalt und die Form der betreffenden Stelle ſelbſt. Iſt der Inhalt einer Stelle zu erhaben, zu charakteriſtiſch, zu ſignificant, als daß er auf andere geſchichtliche Perſonen oder Zuſtände füglich Anwendung erleiden könnte; und iſt der Ausdruck zugleich zu emphatiſch und etwas Großes, Außerordentliches andeutend: ſo wird mit vollem Rechte eine ſolche Stelle auf den Meſſias oder ſein Reich, und zwar excluſive, bezogen. Demnach wird eine Weiſſagung mit Recht für meſſianiſch gehalten, wenn die ſpeciellſten Angaben derſelben in der Geſchichte Jeſu Chriſti ihre vollkommene Erfüllung und Beſtätigung finden, und dieſes in Beziehung auf ein anderes Subject nicht der Fall iſt, z. B. Pſ. 21. Iſai. 53; oder wenn ſich Züge darin finden, welche der Natur der Sache nach bei jedem andern Subjecte nicht vorkommen können. Dieſes findet namentlich ſeine Anwendung, wenn dem Subjecte göttliche Würde beigelegt wird, z. B. Pſ. 2; 44; 109 ꝛc. (S. Hengſtenberg, Chriſtologie d. A. T. Th. I.) — Dieſes ſind innere Gründe.

2. Parallelſtellen des A. T. Gibt der Inhalt einer Stelle, an und für ſich ſelbſt genommen, keinen über jeden Zweifel erhabenen

Ausſchlag; finden ſich aber in Parallelſtellen, welche unbezweifelt meſſianiſch ſind (ſeien dieſe Stellen frühere oder ſpätere), ganz ähnliche Gedanken und Worte: ſo geben ſolche Stellen den ſichern Fingerzeig zur meſſianiſchen Erklärung der in Frage ſtehenden, an und für ſich nicht durchaus klaren und unzweifelhaften Stellen, z. B. Iſai. 7, 14. verglichen mit Mich. 5, 3 (2—5.).

3. Allegationen altteſtamentaliſcher Weiſſagungen im N. T. Die Autorität Chriſti, des wahrhaften Sohnes Gottes, und die Autorität ſeiner von ihm in den Sinn der meſſianiſchen Weiſſagungen eingeführten (Luc. 24, 44. 45.) und vom heiligen Geiſte in aller Wahrheit übernatürlich unterrichteten und erleuchteten (Joh. 14, 26; 16, 13; 1. Cor. 2, 10.) Apoſtel erhebt uns über jeglichen Zweifel in Beziehung auf die Stellen des A. T., welche ſie als meſſianiſche entweder ausdrücklich citiren (z. B. Luc. 4, 17—21; Matth. 4, 13—16 ꝛc.), oder doch aber, wo ſie in ſolchen Ausdrücken ſprechen, daß ihre Bezugnahme, wenn gleich ſtillſchweigend, auf gewiſſe Stellen des A. T. als meſſianiſche ſich durchaus nicht verkennen läßt; wie das namentlich häufig in Beziehung auf das Leiden und die Verherrlichung, die Auferſtehung Chriſti der Fall iſt, z. B. Luc. 18, 31. Matth. 26, 54; 1. Cor. 15, 3. 4 ꝛc. Beſonders großes Gewicht haben ſolche Citate, wenn, um jede andere Perſon auszuſchließen, exegetiſche Erklärungen beigefügt werden, z. B. Matth. 22, 41—45. Apgſch. 2, 24—32; 13, 34—37; Hebr. 1, 4—13.

4. Dahin gehören auch ähnliche Stellen des N. T., welche, mittelbar wenigſtens, nähern Aufſchluß, näheres Verſtändniß, größeres Licht über manche meſſianiſche Weiſſagungen verbreiten. Da die ganze heilige Schrift von einem und demſelben göttlichen Geiſte eingegeben iſt und das Ganze im innigſten Zuſammenhange ſteht, wovon der heilige Auguſtinus ſagt: „ita sibi omnia in canonica auctoritate concordant, ut tanquam *uno ore* dicta, et serenissimo intellectu inveniantur, et solertissima diligentia demonstrentur“ (contr. Faustum l. XI. c. 6. S. Staudenmaier, Dogmatik Bd. I. S. 27. Note 2.): ſo ſind wir zur Beibringung ſolcher ähnlicher Stellen des N. T. zur Erläuterung und weitern Ausführung einer an ſich nicht durchweg klaren meſſianiſchen Stelle des A. T. vollkommen berechtigt, namentlich wenn eine ſolche Weiſſagung faſt ganz im Allgemeinen ſich bewegt, ohne nähere Züge einer Perſon anzugeben. Daß z. B. in der erſten Verheißung Geneſ. 3, 15. der Sohn Gottes als Zertreter des Kopfes der Schlange gemeint

ſei, erſchließen wir mit Recht aus der erklärenden ähnlichen Stelle: „Der Sohn Gottes iſt erſchienen, daß er die Werke des Teufels zerſtöre," 1. Joh. 3, 8; vgl. Apok. 13, 8.

Ueberhaupt iſt das N. T., welches die höchſte Entwickelung des ebenfalls in ſeiner Entwickelung fortſchreitenden alten Teſtamentes iſt, das Licht des A. T., über welches es ſeine hellen Strahlen verbreitet, das Dunkel deſſelben erleuchtet. Davon ſagt der h. Petrus: „Wir haben ein feſteres, das prophetiſche Wort, und ihr thuet wohl, daß ihr darauf achtet als auf eine Leuchte, die da ſcheinet an einem dunkeln Orte: bis der Tag leuchtet, und der Morgenſtern aufgehet in euren Herzen," 2. Petr. 1, 19; vgl. 1. Petr. 1, 10—12. An ſich haben die meſſianiſchen Weiſſagungen des A. T. oft vieles Dunkele, welches erleuchtet, aufgehellt wird durch das Licht der Erfüllung, durch das Licht Chriſti, dieſer „Sonne der Gerechtigkeit" (Malach. 4, 2.), dieſes „wahrhaften Lichtes der Welt" (Joh. 1, 9; 8, 12.), und durch das Licht ſeiner von ihm und vom heiligen Geiſte erleuchteten Apoſtel. Der heilige Paulus ſagt hierüber: „Stumpf ſind ihre (der Kinder Iſraels) Sinne; denn bis auf den heutigen Tag bleibt die Decke beim Leſen des A. T., und wird nicht aufgedeckt (denn nur in Chriſto wird ſie abgenommen). Ja bis auf den heutigen Tag liegt, wann Moſes geleſen wird, eine Decke auf ihrem Herzen. Wenn ſie ſich aber zu dem Herrn bekehren, wird die Decke weggenommen." 2. Cor. 3, 14—16. Chriſtus war es ja auch eben, welcher ſeinen Jüngern das Verſtändniß der Schrift verlieh (Luc. 24, 45.), welche ſie vorher nicht verſtanden, weil in ihrem Herzen der glaubensvolle Sinn fehlte (daſ. V. 25.). Dieſer Herzensglaube aber (Röm. 10, 10.) iſt eine Gabe Gottes, welche nur den wahrhaft kindlichen Seelen verliehen wird, Matth. 11, 25 ff.

Beide Teſtamente in ihrer Verbindung nun noch angehend, ſo iſt klaſſiſch das Wort des heiligen Auguſtinus:

„Novum in vetere latet;
Vetus per novum patet."

Beide verhalten ſich zu einander, wie Verheißung und Erfüllung, und das iſt ihre Einheit. Leo der Große ſagt: „Inter omnia opera misericordiae Dei, quae ab initio saluti sunt impensa Mortalium, nihil est mirabilius, nihilque sublimius, quam quod pro mundo crucifixus est Christus. *Huic enim sacramento universa praecedentium saeculorum mysteria servierunt;* et quid-

quid in hostiarum differentiis, in propheticis signis et legalibus institutis sacra dispensatione variatum est, *hoc praenuntiavit dispositum, hoc promisit implendum:* ut nunc imaginibus figurisque cessantibus hoc prosit credere *jam effectum*, quod ante profuit credidisse *faciendum.*“ Sermo LIV. (de pass. III.). S. Staudenmaier l. c. S. 28.

5. Die Uebereinſtimmung der ältern jüdiſchen Lehrer. Sie ſind die Zeugen und Ueberlieferer der Tradition, wie ſie in dieſer Beziehung unter den ältern Juden herrſchend geweſen; ihnen waren die Prophetieen und die von den Vätern überkommenen Deutungen derſelben nicht unbekannt, und ſie hatten keinen Grund, die alten Weiſſagungen zu verfälſchen, kein Intereſſe, die althergebrachten Erklärungen zu veruntreuen. Das N. T. hat einige meſſianiſche Deutungen der Juden aufbewahrt, ſ. Matth. 2, 5; 21, 9; 22, 42. Joh. 6, 14; 7, 27. 31. 40—42; 4, 25. Beſonders wichtig iſt in dieſer Beziehung der chaldäiſche Paraphraſt, dem die meiſten jüdiſchen Ausleger: Jarchi, Abarbanel, Kimchi u. A. folgen. — Was die neuern angeht, ſo iſt leicht erklärlich, warum ſie alle erdenkliche Mühe, alle nur erſinnbare Ausflüchte in Anwendung bringen, um die von Alters her überlieferten meſſianiſchen Erklärungen zu verdächtigen und zu vernichten, damit ſie den betreffenden Stellen die Beziehung auf den von den Chriſten anerkannten gekommenen Chriſtus ſtreitig machen, ſo wie ja auch die Juden zur Zeit Jeſu ihn, der als den verheißenen Meſſias ſich ihnen ankündigte, aus Haß und Neid nicht anerkennen wollten. Dieſe ſo wie die neuern jüdiſchen Skeptiker haben ein großes Präjudiz gegen ſich.

6. Das Anſehen der heiligen Kirchenväter, welche die katholiſche Kirche ſowohl wegen ihres Alterthums als die Zeugen der deßfallſigen Traditionen, als auch wegen ihrer Gelehrſamkeit und wegen ihres frommen Glaubens als die rechtmäßigen und wohl zu beachtenden Erklärer der heiligen Schrift anerkennt und verehrt. Daß dieſelben indeſſen keine durchaus unfehlbaren Wegweiſer ſind, iſt an ſich klar. Der Exeget und der Dogmatiker wird zuweilen in den Fall kommen, aus dringenden kritiſchen Gründen Stellen als nicht meſſianiſche abzuweiſen, welche von einem oder andern Kirchenvater dafür erklärt ſind; ſo z. B. wenn das ganze Pſalterium als durchweg meſſianiſch vom heiligen Auguſtinus angeſehen wird (ſ. *Calmet*, Proleg. in univers. Psalm. N. IV. fin.). Als normgebend aber gilt der unanimis consensus Patrum.

7. Die Autorität der lehrenden Kirche. Hat ſich ein rechtmäßiges ökumeniſches Concilium über die Meſſianität einer Schriftſtelle ausgeſprochen, ſo iſt es keinem katholiſchen Exegeten erlaubt, dieſelbe ferner als ſolche in Zweifel zu ziehen. Eine derartige Stelle iſt Malach. 1, 10. 11., welche das Concilium von Trient vom h. Meßopfer erklärt. Conc. Trid. Sess. 22. cap. 1. de sacrif. Miss. prope fin.

8. Endlich ſind auch fromme und zugleich mit hinreichender Wiſſenſchaft ausgerüſtete chriſtliche Schriftforſcher und Interpreten von nicht unbedeutendem Gewichte in Beziehung auf die meſſianiſchen Weiſſagungen.

Nach dieſen Criterien, beſonders wenn ſie ſämmtlich bei einer Stelle Anwendung finden, iſt die Meſſianität derſelben mit vollſter Gewißheit zu erkennen. Eine unbeſiegbare Phalanx aber bilden die Weiſſagungen in ihrer Totalität und gegenſeitigen Aufklärung und Uebereinſtimmung, und dann in dieſer Totalität zuſammengehalten mit deren ſämmtlicher und genauer Erfüllung an Chriſtus im N. T. Betrachten wir die Geſammtheit der Weiſſagungen des A. T. und dazu die Geſammtheit der Erfüllungen derſelben im N. T., das Bild im A. T. und das aufs genaueſte entſprechende Gegenbild im N. T., dann die Geſammtheit der desfallſigen Citate im N. T. aus den altteſtamentaliſchen Weiſſagungen oder die denſelben entlehnten Anſpielungen, ohne directe Citation: dann iſt es baar unmöglich, an der Wirklichkeit und Wahrheit der Weiſſagungen noch zu zweifeln, wenn auch die eine oder andere, für ſich allein genommen, ihre Dunkelheit oder Schwierigkeit haben möchte. Dobmayer ſagt in dieſer letztern Hinſicht:

„Juxta hosce canones non haerendum in una alterave prophetia, sed ducendum est argumentum

1. vel *ex integra historia*, uti Stephanus Act. 7; vel

2. *ex substantia*, uti Paulus Act. 26, 22. 23; vel

3. *ex beneficiis et historia*, uti Petrus et Paulus suis in sermonibus facere solent," l. c. p. 591.

Bei der Erklärung der nach vorſtehenden Criterien als meſſianiſch feſtſtehenden Stellen muß man vor einem Fehler ſich hüten, in welchen Manche verfallen, indem ſie in eine Stelle allerlei Deutungen,

Beziehungen, Anwendungen hineintragen, welche der Tendenz der betreffenden Stelle durchaus fremd ſind. Man trage nichts in eine Stelle hinein, was nicht dem erſten und buchſtäblichen Sinne nach darin enthalten iſt; widrigenfalls verſtößt man gegen die erſte und letzte Regel alles Lehrens: gegen die Wahrheit und Genauigkeit. Wenn z. B. die Stelle Deut. 18, 15. 18: „Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, der dir ähnlich iſt" u. ſ. w., auf folgende Weiſe gedeutet wird: Der Erlöſer, der hier vorhergeſagt wird, iſt Jeſus Chriſtus, welcher die Menſchen belehrte, aus der Knechtſchaft der Sünde ſie erlöſte u. ſ. f., ſo enthält dieſe erweiterte Erklärung viel Falſches, und zwar darum, weil man das eigentliche punctum comparationis verließ, welches das Wort „Prophet" iſt. In der Erklärung durfte das Wort „Erlöſer," und der Satz: „der ſie aus der Knechtſchaft der Sünde erlöſte", als hier unſtatthaft, nicht vorkommen. — Wie überhaupt überall, ſo iſt auch namentlich bei den meſſianiſchen Stellen die größte Genauigkeit und Schärfe bei Beſtimmung des Sinnes derſelben zu beobachten, um nicht ins Ungereimte zu verfallen, tiefer Blickenden nicht Anſtoß und Aergerniß zu geben und ſo der Religion ſelbſt zu ſchaden.

Noch möge hier in Beziehung auf den allgemeinen Satz mancher Erklärer der Bibel überhaupt: „daß der Reichthum der Ausſprüche derſelben unerſchöpflich, und dieſe oft ſo vielfacher Deutungen und Anwendungen fähig ſeien," bemerkt werden, daß dieſes in den meiſten Fällen gegen die Wahrheit iſt. Genau genommen iſt nur je Ein Sinn von den heiligen Rednern und Schriftſtellern intendirt; von dem, was man darüber hinzugibt, kann meiſt mit Recht geſagt werden: Qui nimium probat, nihil probat. — Es verſteht ſich indeß von ſelbſt, daß ſolche Erweiterungen des Sinnes einer Stelle dann vollkommene Geltung haben, wenn die heilige Schrift ſelbſt dazu die Anleitung gibt, z. B. Pſ. 2, 7. verglichen mit Hebr. 1, 5. und Apgſch. 13, 32. 33.

Nach dieſen einleitenden Vorbemerkungen ſchreiten wir zur Anführung der einzelnen meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen ſelbſt, und zwar, weil das A. T. in der Entwickelung derſelben fortſchreitend iſt (§. 7.), nach der Reihenfolge der heiligen Bücher deſſelben, d. i. nach der Stufenfolge der deßfallſigen göttlichen Offenbarungen ſelbſt, mit Beifügung der nöthig ſcheinen-

den Erklärungen, und beſonders der ſteten Hinweiſungen auf die Erfüllung derſelben im N. T.

Zur beſſern Ueberſicht bringen wir ſie, nach der Haupteintheilung der Bücher des A. T. (Luc. 24, 44.), in drei Hauptabtheilungen:

A. Weiſſagungen im Geſetze (mit Einſchluß der übrigen hiſtoriſchen Bücher),

B. Weiſſagungen in den Pſalmen,

C. Weiſſagungen in den Propheten.

Anm. Dieſe Folge: „Geſetz, Pſalmen, Propheten," iſt nach der Vulgata; die Folge: „Geſetz, Propheten, Pſalmen" (Luc. 24, 44.) iſt nach der hebräiſchen Bibel.

Da es außer den meſſianiſchen Weiſſagungen auch noch meſſianiſche Typen gibt, ſo werden dieſe ebenfalls, nach jenen, zur Sprache kommen; daher die Eintheilung:

A. Meſſianiſche Verheißungen und Weiſſagungen,

B. Meſſianiſche Typen.

Was ſchließlich die Benennung dieſer Verheißungen, Weiſſagungen und Typen als meſſianiſcher angeht, ſo tragen ſie dieſe von dem Charakternamen deſſen, auf welchen ſie hindeuten, von dem Meſſias (מָשִׁיחַ = Chriſtus = *unctus*, d. i. der Geſalbte κατ' ἐξοχην, vgl. I. Kön. 2, 10. Pſ. 2, 2. Dan. 9, 24. 25. 26. Iſai. 61, 1.), deſſen, als des Geſalbten, dreifache Haupteigenſchaft als des Propheten, Hohenprieſters und Königs κατ' ἐξοχην, nach den drei vorzüglichſten Würden des A. T., des Prophetenthums, Hohenprieſterthums und Königthums, ſie zur Darſtellung bringen[1]). Und darum iſt das ganze A. T., von der Geneſis bis zur

1) מָשִׁיחַ Geſalbter, von מָשַׁח ſalben. Geſalbt wurden im A. T. die Propheten (III. Kön. 19, 16.), die Prieſter (Exod. 28, 41.), die Könige (I. Kön. 10, 1; 16, 13. III. Kön. 1, 34.). Ueber die Salbung Chriſti vgl. oben §. 3. am Schluſſe. — Sein prophetiſches Amt verwaltete Jeſus in den drei Jahren ſeines öffentlichen Lehrens und Wirkens, bei Matth. 4, 17. — Cap. 25. incl. Dann beginnt ſein hoheprieſterliches Amt: Einſetzung des Altarſacraments und Opfers, und Erlöſung durch ſein Leiden und Sterben, Matth. 26. 27. — Seine königliche Würde beginnt im eigentlichen Sinne vorzugsweiſe mit ſeiner Verherrlichung, Matth. 28., mit dem: *sede a dexteris meis*, Pſ. 109, 1. cf. Apok. 1, 5; 17, 14; 19, 16. Dagegen ſtreitet nicht, daß er als König in Jeruſalem einzog und als Rex Judaeorum am Kreuze hing; ſein hoheprieſterliches Amt ſetzt er auch

letzten prophetiſchen Stimme, eine ununterbrochene Hindeutung auf Chriſtus, eine Vorbereitung im Einzelnen wie im Großen und Ganzen auf Ihn, den alle Prophetie, alle Vorbedeutung zum Ziele hatte, auf Ihn, den vollkommenſten und letzten Propheten (den vollkommenſten Offenbarer der Rathſchlüſſe Gottes), den vollkommenſten und ewigen Hohenprieſter, den herrlichſten und ewigen König ſeines ewigen Himmelreiches, auf Ihn, der in dieſen drei, ſein Amt in aller Vollkommenheit ausſprechenden Beziehungen das Heil Aller iſt, die an Ihn glauben, in Zeit und Ewigkeit. Darum wählen wir als unvergleichliches Motto, als unübertrefflichen Text zu den meſſianiſchen Verheißungen, Weiſſagungen und Typen die Worte des Apoſtels:

„*Finis* enim *Legis, Christus,*
ad justitiam omni credenti.“

Ad Roman. X. 4.

---

im Himmel noch fort, in ſeinem euchariſtiſchen Opfer und in ſeiner Fürbitte für uns (sacerdos in aeternum), Röm. 8, 34. I. Joh. 2, 2.

A. Die meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen.

§. 9.

A. Die meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen im Geſetze Moſis (mit Einſchluß der übrigen hiſtoriſchen Bücher).

„Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et Mihi: *de Me enim ille scripsit.*“

Christus ap. Joan. 5, 46.

1. Geneſ. 3, 15.

„Gott ſprach zur Schlange:
Ich will Feindſchaft ſetzen zwiſchen dir und dem Weibe, und zwiſchen deinem Saamen und zwiſchen ihrem Saamen: er wird deinen Kopf zertreten, und du wirſt ſeiner Ferſe nachſtellen.“

Dieſe erſte meſſianiſche Weiſſagung, oder vielmehr tröſtliche Verheißung (auch Protoevangelium genannt), iſt von Gott ſelbſt alsbald nach der erſten Sünde den Stammeltern gegeben worden. Sie enthält eine dreifache Verkündigung: das feindliche Gegenüberſtehen des ſataniſchen und des göttlichen Reiches; die Beſiegung des erſtern durch den Nachkommen des Weibes, den Stifter, den Wiederherſteller des vollkommenen göttlichen Reiches; dann die Nachſtellungen, welche der Zertreter des Schlangenkopfes und ſein Reich von dieſer Schlange, jedoch ohne Erfolg, zu erdulden haben werden.

In der Einleitung (§. 1.) iſt geſagt worden, daß die heiligen Urkunden unſers Glaubens auf einen uranfänglich glückſeligen, ſündenloſen Zuſtand der erſten Menſchen uns zurückführen. Die beiden erſten

Capitel der Geneſis, in Verbindung mit andern Stellen der heiligen Schrift, belehren uns darüber mit vollkommenſter Gewißheit.

Das dritte Capitel der Geneſis bringt uns die traurigſte Kataſtrophe dieſes uranfänglich glückſeligen und ſündenloſen Zuſtandes der beiden erſten Menſchen vor Augen. Die Schlange (הַנָּחָשׁ — wohl zu beachten der beſtimmte Artikel) iſt es, welche denſelben durch eine arglos ſcheinende, aber liſtige, hintertückiſche Frage, die ſie an das Weib ſtellt: „iſt es denn ſo, daß (אַף כִּי־) Gott geſagt hat, nicht zu eſſen von allen Bäumen des Gartens?“ und durch das Mißtrauen, welches ſie gegen das von dem Weibe darauf vorgebrachte göttliche Gebot: „von der Frucht des Baumes in der Mitte des Gartens nicht zu eſſen, damit ſie nicht ſterben,“ durch die Worte hervorruft: „keineswegs werdet ihr ſterben; denn Gott weiß, daß, an welchem Tage ihr davon eſſet, eure Augen werden aufgethan, und ihr wie Gott werdet werden, erkennend Gutes und Böſes,“ — zu vernichten unternahm und — in der That vernichtete. Denn das Weib aß von der verbotenen Frucht, und gab ihrem Manne davon, der auch aß. Es folgte darauf das Gericht Gottes: zuerſt über die Schlange, als die Urheberin der Sünde; dann über das Weib, das auf Zuflüſterung der Schlange das göttliche Gebot übertrat; und zuletzt über die Erde und über Adam, den aus Erde gebildeten, weil er der Stimme ſeines Weibes Gehör gegeben. Geneſ. 3, 1—19.

Wie haben wir dieſe Erzählung zu betrachten? als eine wahre Begebenheit, welche dem Inhalt und den Worten der moſaiſchen Erzählung nach ſich wirklich alſo zugetragen? oder aber als einen orientaliſchen Mythus, den Moſes uns vorführt, um den Urſprung des Böſen, das er auf Erden vorfand, zu erklären?

Wir können nicht umhin, zu geſtehen, daß wir der von Manchen beliebten Annahme eines Mythus in der moſaiſchen Erzählung des Sündenfalles nun und nimmer die geringſte Zuneigung und Zuſtimmung geben können. Iſt das Folgende, was Moſes von Cap. 4. an in der Geneſis und im ganzen Pentateuch berichtet, Geſchichte, und zwar die Geſchichte der Menſchen nach dem Falle, nach ihrer Ausſtoßung aus dem Paradieſe: warum ſoll nicht auch das früher von ihm Erzählte Geſchichte ſein? Ferner, wo bliebe mit der Annahme eines Mythus in dem Berichte des Cap. 3., wo Gott ſelbſt redend eingeführt wird, und Alles auf das Gebot und die beigefügte Strafandrohung im Uebertretungsfalle (Cap. 2, 16. 17.) zurückgeht und um daſſelbe ſich dreht, die Inſpiration — nicht allein bei unſerer Erzäh-

lung, ſondern in der ganzen heiligen Schrift, die von einem und demſelben göttlichen Geiſte eingegeben iſt und welche im Einzelnen wie in ihrer Geſammtheit im innigſten Zuſammenhange ſteht? Wo blieben in specie die Stellen des A. und N. T., welche unſere Erzählung als eine wahre Geſchichte vorausſetzen und als ſolche feſthalten? Wo bliebe die ganz ähnliche Verſuchungsgeſchichte Jeſu? ja wo bliebe — das ganze neue Teſtament, welches nur Wahrheit und Beſtand hat, wenn unſere Erzählung Wahrheit und Wirklichkeit hat? Wir müſſen alſo, durch die zwingendſten Gründe gedrungen, unſere Erzählung ſo nehmen, wie ſie genommen werden will: als die Darſtellung einer wahren Begebenheit ſowohl dem allgemeinen Inhalte als den einzelnen Worten nach.

Die Erzählung ſelbſt gibt keinerlei Anlaß zu irgendwelcher Annahme eines Mythus; ebenſowenig irgend eine Stelle der ganzen übrigen heiligen Schrift. Die Schrift aber muß aus ſich ſelbſt erklärt werden, nicht nach vorgefaßten philoſophiſchen Ideen und Meinungen, denn dieſe ſind nicht vom Geiſte Gottes eingegeben.

Jetzt ſtellt ſich die fernere Frage: wer war die verführende Schlange?

Unſere Stelle läßt bei genauer Betrachtung nicht undeutlich durchblicken, daß dieſelbe nicht blos das war, was ſie äußerlich zu ſein ſchien: das kriechende Thier des Feldes. Die Schlange redet. Thiere haben keine Sprache, weil ſie keine Vernunft haben, und umgekehrt. Auch vor der Sünde der Menſchen, vor dem Fluche, der deshalb die Erde traf ſammt allem, was darauf iſt, kann eine geſunde Philoſophie den Thieren eine articulirte Sprache nicht vindiciren; denn das Weſen der Dinge hat ſich nicht in ein durchaus anderes umgeſtaltet. — Ferner, die Schlange weiß von dem göttlichen Gebote; woher dieſe auffallende Erſcheinung? Noch ferner erweckt ſie Mißtrauen gegen die Abſicht Gottes bei dem Gebote, ſpiegelt dem Weibe, dem ſchwächern und reizbarern Geſchöpfe, Gottgleichheit vor, wenn ſie das Gebot übertreten würde, und Kenntniß des Guten — und Böſen. Woher dieſe in ihren Einzelheiten noch auffallendere Erſcheinung? Endlich iſt der beſtimmte Artikel in dem Worte: die Schlange — הַנָּחָשׁ — nicht zu überſehen. Was der Geſchichtsſchreiber mit dieſem beſtimmten Artikel intendirte; was er bei dieſer Schlange — dieſer beſtimmten Schlange — dachte; was ferner der denkende Geiſt hier wittert und ahnet: darüber laſſen uns viele Stellen des A. und N. T. nicht in Ungewißheit; ſie belehren uns, daß die ver-

führende Schlange geweſen ſei der Teufel oder Satan — הַשָּׂטָן, ebenfalls als nomen proprium mit dem beſtimmten Artikel (z. B. Job. 1, 6 ꝛc.), zur Unterſcheidung von dem appellativum שָׂטָן ein Gegner, Widerſacher, ohne Artikel. S. Geſenius' Lexikon.

Die Schriftſtellen, welche dieſes ausdrücklich ſagen, ſind:

1. „Durch den Neid des Teufels iſt der Tod in die Welt gekommen." Weish. 2, 24. Der Teufel alſo war es, welcher, vordem ein herrlicher Geiſt im Himmel, zuerſt aus Neid gegen Gott, in dem Streben nach Gottgleichheit, gegen dieſen ſich empörte und aus dem Himmel verſtoßen ward, und nun aus Neid gegen die Menſchen dieſelben verführte, ſich bedienend des liſtigſten Thieres als Subſtrat behufs dieſer Verführung, weil er in ſeiner eigenen ſcheußlichen Geſtalt ſeinen Zweck zu verfehlen fürchten mußte. Vgl. §. 1.

2. Der Heiland ſagt zu den Juden: „Ihr ſeid aus dem Teufel; der iſt euer Vater, und nach eures Vaters Gelüſten wollet ihr thun. Dieſer war ein Menſchenmörder von Anfang, und in der Wahrheit iſt er nicht beſtanden ... Er iſt ein Lügner, und der Vater der Lüge." Joh. 8, 44. In dieſen Worten Jeſu liegt deutlich, daß er, wie Weish. 2, 24., dem Teufel die Verführung der erſten Menſchen durch die Lüge zuſchreibt. Vgl. die Benennung der Phariſäer mit „*serpentes, genimina viperarum,*" Matth. 23, 33. Sie werden deshalb *serpentes* vom Heilande genannt, weil der in Schlangengeſtalt die erſten Menſchen verführende Teufel ihr Vater war, Joh. 8, 44.

3. Der heilige Johannes ſagt: „Der Teufel ſündigte vom Anfang an. Der Sohn Gottes aber iſt dazu erſchienen, daß er die Werke des Teufels zerſtöre." I. Joh. 3, 8. Der Teufel alſo iſt es, welcher durch die Verführung der erſten Menſchen die Sünde in die Welt gebracht; dieſe eigentlichen, durch den Teufel in die Welt gebrachten Werke des Teufels ſollte der Sohn Gottes zerſtören.

4. Die deutlichſte, geradezu interpretirende Stelle iſt die der Apoc. 12, 9: „Herausgeworfen ward der große Drache, die alte Schlange, die da heißt Teufel und Satan, der die ganze Welt verführte." Vgl. Cap. 20, 2: „Er ergriff den Drachen, die alte Schlange, welche der Teufel und Satan iſt.

5. Noch iſt zu vergleichen Luc. 10, 19., wo der Heiland zu ſeinen Jüngern ſagt: „Siehe, ich habe euch Macht gegeben, auf Schlangen und Scorpionen zu treten, und über alle Gewalt des Feindes," wo das zweite „und" offenbar declarativ iſt; das Treten

auf Schlangen ist bildlich und wird erklärt durch: über alle Gewalt des Feindes, d. i. des Teufels, wie Matth. 13, 39: „der Feind ... ist der Teufel.“ — Vgl. Marc. 16, 18.

6. Der Heiland wurde in der Wüste vom Teufel versucht, Matth. 4. Diese Versuchung war offenbar dazu von Gott bestimmt, daß die erste Versuchung im Paradiese dadurch paralysirt würde: wie die ersten Menschen fielen, so sollte der Heiland siegen, um dadurch als Messias sich zu beglaubigen, der die Macht, die moralische Vollkommenheit habe, das Reich des Bösen aufzuheben. War nun der Versucher des Heilandes der Teufel (ὁ διαβολος), wie er ausdrücklich genannt wird, so war auch eben er der Versucher im Paradiese.

7. Nicht ohne Zurückbeziehung auf den Versucher im Paradiese ist die Stelle Pauli: „Der Gott des Friedens aber zertrete den Satan plötzlich unter euren Füßen,“ Röm. 16, 20. — Derselbe Apostel führt II. Cor. 11, 3. die Verführung der Eva durch die Schlange an, ohne die Erklärung beizufügen, gebraucht aber ebenfalls zur Bezeichnung dieser den Lesern hinlänglich bekannten Schlange den bestimmten Artikel: Ὁ ὀφις.

Nach diesen Stellen aus dem A. und N. T. steht es unbestreitbar fest, daß die verführende Schlange im Paradiese der Teufel gewesen, unter dem Substrat der Schlange. — Cf. Conc. Trid. Sess. V. can. 1.

Wir haben jetzt das Strafurtheil Gottes über die Schlange näher zu betrachten, in welchem uns zugleich die erste messianische Verheißung begegnet, Genes. 3, 14. 15.

V. 14. „Gott der Herr sprach zu der Schlange:
Weil du dieß gethan hast, so sollst du verflucht sein unter allem Vieh und unter allen Thieren des Feldes; auf deinem Bauche sollst du kriechen, und Staub essen alle Tage deines Lebens.“

Diese Worte treffen zunächst die Schlange als solche, welche als Substrat des bösen verführenden Geistes gedient hatte und deshalb ebenfalls einer Strafe verfallen war. Zugleich aber wird im übertragenen Sinne durch dieses Bild und diesen Fluch die vom Schöpfer über jenen bösen Geist und seinen Anhang verfügte schmachvolle Erniedrigung und peinliche Existenz angedeutet. S. Jos. v. Scheth l. c. S. 9.

V. 15. „Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, und zwischen deinem Saamen und zwischen

ihrem Saamen; er wird deinen Kopf zertreten, und du wirſt ſeiner Ferſe nachſtellen."

Die Ausdrücke in dieſem Verſe haben theils einen buchſtäblichen, theils einen geiſtigen Sinn, oder: ſie beziehen ſich theils wieder, wie in V. 14., auf die Schlange als ſolche, theils auf den böſen Geiſt, der ſie zum Subſtrat behufs ſeiner Verführung gewählt hatte.

In dem erſten Theile unſers Verſes: „Ich will Feindſchaft ſetzen zwiſchen dir und dem Weibe, und zwiſchen deinem Saamen und zwiſchen ihrem Saamen," iſt zu nächſt die Feindſchaft ausgeſprochen, welche fortan, im Gegenſatze zu dem frühern friedlichen Verhältniſſe, zwiſchen der Schlange und deren Nachkommenſchaft, deren Brut, und zwiſchen dem Weibe und deren Nachkommenſchaft Statt haben ſolle. Die Schlange hatte namenloſes Elend über die Menſchen gebracht; daher ſoll nun das frühere friedliche Verhältniß in ein ſtets feindliches übergehen; zwiſchen der Schadenbringerin und zwiſchen den Beſchädigten kann und ſoll hinfort nur Feindſchaft beſtehen. Und ſo finden wir es. Zwiſchen der Schlange und dem Menſchen beſteht bis auf den heutigen Tag wechſelſeitige Feindſchaft. Die Schlange, wie im Bewußtſein dieſer Feindſchaft, ſchaut mit feindlichem Auge den Menſchen an und ziſcht ihn an; und der Menſch flieht ſie (Ekkli. 21, 2.) oder ſtellt ſich ihr feindlich gegenüber.

Der zweite Theil des Verſes: „er wird deinen Kopf zertreten, und du wirſt ſeiner Ferſe nachſtellen," ſetzt das feindliche Verhältniß fort, das in Thätlichkeit übergeht. Der Menſch wird die Schlange durch Zertretung des Kopfes zu tödten ſuchen, weil ſie an andern Theilen ihres Körpers nicht tödlich verletzt werden kann; und ſie, da ſie anderer Waffen entbehrt, wird verſuchen, ihn in die Ferſe zu ſtechen, was ganz auf die Schlange paßt, da ſie den fliehenden Menſchen von hinten verfolgt und als ein kriechendes Thier der Ferſe des Menſchen am nächſten iſt.

In Beziehung auf das Hebräiſche iſt zu bemerken, daß das Zeitwort in dem: „den Kopf zertreten" und: „der Ferſe nachſtellen," dort beidemal daſſelbe iſt, nämlich das Zeitwort שׁוּף, welches bedeutet: nach etwas ſchnappen, und allgemeiner: nach etwas trachten; d. i. „der Menſch wird dir nach dem Kopfe trachten, und du wirſt ihm nach der Ferſe trachten," und zwar der Menſch, um den Kopf zu zertreten, und die Schlange, um in die Ferſe mit ihrem giftigen Biß zu beißen. Die Ueberſetzungen geben den einen hebräiſchen Ausdruck je nach der Natur der Sache.

Iſt nun mit dieſem nächſten buchſtäblichen Sinne unſer Vers erſchöpft? oder iſt noch ein myſtiſcher unter der Hülle der Worte enthalten?

Da nachgewieſen worden iſt, daß die verführende Schlange nicht blos das war, was ſie äußerlich zu ſein ſchien, d. i. nur eine Schlange, und nichts weiter; ſondern daß ſie den Teufel als aus ihr redenden und die Menſchen verführenden böſen Geiſt in ſich barg: ſo müſſen die Worte unſers Verſes auch zugleich auf dieſen gehen, und unter dem nächſten buchſtäblichen Sinne muß ein myſtiſcher nothwendig enthalten ſein. Dieſer myſtiſche, verborgene Sinn enthüllt ſich uns zunächſt wieder in der Feindſchaft, und zwar in der gegenſeitigen Feindſchaft zwiſchen dem Teufel und ſeinem Anhange, und zwiſchen dem Weibe und ihrer Nachkommenſchaft. Der ſchmeichelnde, lügenhaft Gottgleichheit verheißende Verführer tritt nach dieſer Verführung auf als Feind der Menſchen: er iſt ihr Gegner, ihr Widerſacher, ihr Verläumder geworden, was die Worte הַשָּׂטָן und διαβολος bedeuten; aus dem ſcheinbar freundlichen Verhältniſſe zu den Menſchen, wie er bei der Verſuchung es erheuchelte, iſt er plötzlich, nach dem Gelingen ſeiner aus Neid hervorgegangenen Verführung, in ein feindliches Verhältniß zu ihnen getreten; der Feind (ὁ ἐχθρος — inimicus —), der das Unkraut ſäet, iſt der Teufel, Matth. 13, 39. er iſt der Ankläger (κατηγορος — accusator —) unſerer Brüder, der ſie verklagt Tag und Nacht vor unſerm Gott," Apoc. 12, 10. Vgl. Job. 1, 6. 9—11. Zachar. 3, 1.; er ſucht die Menſchen mit Verſuchungen zu ängſtigen, bereitet ihnen harte Kämpfe und geht darauf aus, ſie zu verſchlingen, Luc. 22, 31. Eph. 2, 2; 6, 11 ff.; I. Petr. 5, 8. So wie nun der Teufel die Menſchen anfeindet, ſo fürchten dieſe hinwieder ſich vor ihm, ſchaudern und entſetzen ſich vor ihm; und können nur unter dem Schutze Gottes und ſeiner heiligen Engel, ſo wie durch die Ergreifung der Waffenrüſtung Gottes vor ſeinen Nachſtellungen geborgen ſein, Pſ. 90. Luc. 22, 32. Eph. 6, 10 ff.; I. Petr. 5, 9.

Außer dieſem mehr allgemeinen Sinne aber iſt noch ein mehr beſonderer aus dieſen Worten unſers Verſes, in Verbindung mit dem zweiten Theile deſſelben, zu eruiren. Die nächſte Anleitung zu dieſer weitern, und zwar zur meſſianiſchen Erklärung, gibt uns der Apoſtel in ſeiner Erklärung des in dem Saamen Abraham's verheißenen Segens für alle Völker, Geneſ. 22, 18. Dieſe Verheißung Gottes lautet: „**In deinem Saamen** (בְּזַרְעֶךָ) ſollen geſegnet werden alle

Völker der Erde.“ Der Apoſtel erklärt: „Non dicit: „et *seminibus*,“ quasi in multis (i. e. posteris); sed quasi *in uno*: „et *semini tuo*,“ qui est Christus.“ Gal. 3, 16. Darnach, und nach der conſtanten Erklärung der heiligen Väter unſerer Kirche, iſt der Weibesſaame, zwiſchen welchem (בֵּין זַרְעָהּ) und dem der Schlange (des Satan) Feindſchaft treten ſoll, quasi *unum*, d. i. Ein Nachkomme κατ' ἐξοχην, welcher iſt Chriſtus, der Meſſias; und dieſer ſoll der Schlange den Kopf zertreten, und ſie wird ſeiner Ferſe nachſtellen.

Anm. In Beziehung auf das Genus in unſerer Stelle iſt zu bemerken, daß im Hebräiſchen überall die Form des Masculinums ſteht, ſich beziehend auf זֶרַע (Saamen), welches Masculinum iſt. Darauf geht zurück das הוּא, welche Form allein freilich die Sache nicht entſcheidet, da ſie im Pentateuch auch als Femininum ſteht, wo dann aber die Punktatoren הִוא zu leſen befehlen, ſo in unſerm Cap. V. 12., Levit. 17, 11. u. ſ. f. Den Ausſchlag an unſerer Stelle geben die masculine Verbalform יְשׁוּפְךָ und das masculine Suffixum in תְּשׁוּפֶנּוּ. Alſo: „der Weibesſaame, der Nachkomme des Weibes wird zertreten ... und deſſen Ferſe wirſt du nachſtellen.“ Das הוּא beſonders angehend, ſo geben die LXX. daſſelbe mit αὐτος (αὐτος σου τηρησει κεφαλην), welches αὐτος als Masculinum nicht ſo ſehr der ſtrengen grammatikaliſchen Forderung, als vielmehr dem Sinne entſpricht: er, d. i. der Nachkomme des Weibes, der Meſſias. In gleicher Weiſe gibt der heilige Hieronymus *ipse*; ebenſo nehmen das הוּא als auf זֶרַע semen gehend der heilige Irenäus, der heilige Petrus Chryſologus, der heilige Papſt Leo, das Targum von Jeruſalem und der chaldäiſche Paraphraſt. Papſt Leo ſagt Serm. 2. de Nativ. Dni: „Denuntians serpenti futurum *semen* mulieris, *quod* noxii capitis elationem sua virtute contereret.“ Die Vulgata gibt *ipsa*, auf *mulier* zurückbezogen; die Lesart der Vulgata haben faſt alle lateiniſche Manuſcripte, die Väter Auguſtinus, Ambroſius u. ſ. w. S. Calmet zu der Stelle. Läßt ſich nun auch das ipsa der Vulgata nach dem maſoretiſchen Texte, namentlich wegen der masculinen Verbal- und Suffixformen, in keiner Weiſe vertheidigen, ſo hat es dem Gedanken nach einen ſchönen Sinn: weil die Schlange das Weib verführt hat, ſo wird, zur Strafe der Schlange, hinwieder das Weib als Zertreterin des Schlangenkopfes geſetzt, ſo daß alſo von dem Weibe, welches zuerſt der Verführung von der Schlange ausgeſetzt wurde, auch die Strafe für die Schlange und ſomit die reparatio damni illati ausgehend gedacht wird. Das Weib nun aber (und unter demſelben wird dann die heilige Jungfrau Maria, die Mutter des Weltheilandes verſtanden) wird nicht unmittelbar, durch ſich ſelbſt, ſondern mittelbar, durch ihren Saamen, d. i. durch den von ihr gebornen Erlöſer, die Zertreterin des Schlangenkopfes

ſein. Vgl. Gal. 4, 4.: „At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum, *factum ex muliere.*“ Vgl. noch Apok. 12.

Nehmen wir nun unſere Stelle wieder auf, um nachzuweiſen, daß unter dem Weibesſaamen κατ' ἐξοχην nach näherer und beſtimmterer Anleitung der heiligen Schrift der Meſſias zu verſtehen ſei, ſo haben wir zur deßfallſigen Beweisführung eine auffallend ähnliche Stelle im N. T. (vgl. §. 8. Nr. 4.). Der h. Johannes ſchreibt: „Wer Sünde thut, der iſt vom Teufel; denn der Teufel ſündigte vom Anfang an. Dazu iſt der Sohn Gottes erſchienen, daß er die Werke des Teufels zerſtöre.“ I. Joh. 3, 8. Alſo iſt nach dieſen unumwundenen klaren Worten des Apoſtels der zur Zertretung des Schlangenkopfes, d. i. zur Zerſtörung, Paralyſirung (ἱνα λυσῃ) ſeiner im Paradieſe von Anfang an angerichteten böſen Werke verheißene Weibesſaame — der Sohn Gottes, Jeſus Chriſtus, der Meſſias, der Welterlöſer. — Einen fernern Beweis liefert uns die Apok. 13, 8., wo ſie von dem Lamme (dem Sohne Gottes, Jeſus Chriſtus, Joh. 1, 29.) ſagt: *qui occisus est ab origine mundi.*“ Von Anbeginn der Welt, d. i. gleich nach der erſten Sünde, war das Lamm zum Schlacht- und Sühnopfer für die Sünde und dadurch zur Zertretung des Schlangenkopfes, zur Aufhebung der Werke des Teufels beſtimmt; dieſes Lamm alſo iſt wiederum eben der Weibesſaame, ohne welche Annahme dieſe Stelle der Apocalypſe nicht verſtanden werden kann. Daſſelbe liegt in der Stelle I. Petr. 1, 19. 20.

Zur weitern Elucubration unſers ganzen Verſes 15. iſt nun noch Folgendes zu bemerken:

Der Saame der Schlange, ihr Anhang, ihre Nachkommenſchaft (non generatione, sed imitatione), ſind diejenigen Menſchen, welche alsbald in der Geneſis Cap. 6. als Kinder der Töchter der Menſchen erſcheinen, ſinnliche, von Gott abgewendete, gegen ihn ſich empörende, zum Böſen immerdar geneigte Menſchen, fröhnend der Abgötterei und allen damit verbundenen Laſtern. Ueber dieſe übte der Teufel Gewalt; ſie ſind ſeines Reiches Kinder und Genoſſen. Sie waren immerdar auf Erden. Sie waren auch unter dem auserwählten Volke zu aller Zeit, und beſonders zur Zeit Jeſu, wo die Phariſäer und Sadduzäer von Johannes dem Täufer genannt werden: *pro-*

genies viperarum (Matth. 3, 7.), und die Schriftgelehrten und Phariſäer von Jeſus ſelbſt: *serpentes, genimina viperarum* (ibid. 23, 33.), — als Abkömmlinge, als Kinder der erſten Schlange, die deren Werke thun, wie es deutlicher erhellt aus den Worten Jeſu bei Joh. 8, 44: „*Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere.* Ille homicida erat ab initio.“ Cf. I. Joh. 3, 8. — Was nun den Weibesſaamen im erſt allgemeinern Sinne angeht, zwiſchen welchem und dem der Schlange Feindſchaft beſtehen ſoll, ſo bedeutet das Weib hier und ihr Saame diejenigen aus ihren Nachkommen, welche, nach dem Falle, der Verehrung Gottes ſich zuwendeten, ſeine Belehrungen und Vorſchriften befolgten, die ſogenannten Söhne Gottes, Geneſ. 6, 2., wozu zu rechnen: Adam, Eva (vgl. Weish. 10, 1. 2.), Abel, Henoch, Seth, Enos, Noe, Abraham, Iſaak, Jakob, Moſes, Joſua, Samuel, David, die Propheten und überhaupt alle Frommen und Gerechten des alten Bundes (vgl. Ekkli. Cap. 44—50.); κατ' ἐξοχην aber Chriſtus, als der Eine Nachkomme zur Reſtitution des Menſchengeſchlechtes, nach der Stelle Galat. 3, 16.

Was die Feindſchaft angeht zwiſchen dieſen beiderlei Nachkommen: den Kindern des Satan und den Kindern Gottes, dem Reiche des Teufels, der Abgötterei und den damit verbundenen Laſtern (Röm. 1, 21 ff.) und dem Reiche der treuen Verehrer Gottes, der Gerechten und Tugendhaften: ſo bedarf es nicht der weitern desfallſigen Nachweiſung; die Geſchichte aller Zeiten iſt Zeuge ihres gegenſeitigen feindlichen Gegenüberſtehens. — Was aber in specie das Weib — das Weib κατ' ἐξοχην: die Gebärerin des Schlangenkopfszertreters, des Weltheilandes (Iſai. 7, 14. Mich. 5, 3.), die heilige Jungfrau Maria und ihren Saamen κατ' ἐξοχην: den Welterlöſer Jeſus Chriſtus angeht, ſo müſſen wir die Feindſchaft der Schlange gegen beide, beſonders aber gegen den Erlöſer, näher ins Auge faſſen. Ohne allen Zweifel war der Mordanſchlag des Königs Herodes gegen das Kind Jeſus, wo denn ſeine heilige Mutter und Joſeph auf des Engels Geheiß mit ihm nach Aegypten fliehen mußten, ein Werk des Teufels, damit der Erlöſer gleich von der Erde vertilgt und dadurch das von ihm zu vollbringende Werk der Erlöſung unmöglich gemacht würde, Matth. 2, 16; vgl. Apoc. 12, 1—18. Da ihm dieſer Anſchlag nicht gelungen, da Gott über das Kind wachte und es dem Mörder entzog, ſo wollte er Jeſum ſpäter, wo er ſein meſſianiſches Werk zu beginnen im Begriffe ſtand, zur Sünde verführen; er verſuchte ihn deßhalb in der Wüſte, anfangs mit einem

ſcheinbar ganz unſchuldigen Anſinnen, auf ähnliche Weiſe, wie die Eva im Paradieſe, um dadurch, im Falle der Meſſias der Verſuchung und der Sünde ebenfalls unterläge, die Erlöſung des Menſchengeſchlechtes unmöglich zu machen, Matth. 4. Er verließ ihn dann nur auf eine Zeitlang, Luc. 4, 13., indem er ſeine Verfolgungen gegen ihn fortſetzte durch ſeine Helfershelfer, die Hohenprieſter, Phariſäer und Schriftgelehrten, denen Jeſus ſagte, daß ſie nach ihres Vaters, des Teufels, Gelüſten an ihm thun wollten, der ein Menſchenmörder geweſen von Anbeginn, Joh. 8, 44. Sein Leiden und ſein Tod iſt vom Teufel angeſtiftet, denn kurz vor demſelben ſagte der Herr: „Es kommt der Fürſt dieſer Welt ...“ Joh. 14, 30. (cf. Matth. 4, 8. 9. Eph. 6, 12.). Der Verrath Jeſu durch Judas iſt Satans Werk, der in ihn fuhr, Luc. 22, 3. Joh. 13, 2. 27. Den ihn ergreifenden Hohenprieſtern, Tempelhauptleuten und Aelteſten ſagte Jeſus: .... „dies iſt eure Stunde, und die Gewalt der Finſterniß,“ Luc. 22, 53. cf. Eph. 6, 12. Coloſſ. 1, 13.

Aber während der Teufel auf dieſe Weiſe ſeine Feindſchaft gegen den Heiland bewies, zertrat der Heiland ihm den Kopf, vernichtete ſeine Werke. In der Wüſte überwand Jeſus die Verſuchung des Teufels und entfernte ihn von ſich, wo darauf Engel ihm dienten, im Gegenſatze dazu, daß Engel den Zugang zum Paradieſe bewahrten, aus dem die Menſchen vertrieben waren. — Er erklärt ſich im Evangelium als den Stärkern, der dem Satan die Waffen nehme, ihn austreibend aus den von ihm Geplagten, und dieſes ſei ein Zeichen von dem gekommenen Reiche Gottes, Matth. 12, 28. 29. Luc. 11, 20—22. Eben nun durch die Teufelsaustreibungen erwies Jeſus Chriſtus ſich als den in unſerer Stelle verheißenen Zertreter des Schlangenkopfes. Nicht minder war er der Zerſtörer des moraliſchen (vielmehr immoraliſchen) Reiches des Teufels durch ſeine heilige, reine, moraliſche Lehre, wodurch die Welt der Lüge und Finſterniß und der Knechtſchaft des Fürſten der Lüge und Finſterniß entriſſen und in das Reich der Wahrheit, des Lichtes und der Freiheit verſetzt wurde, Joh. 8, 12. 31—36. Apgſch. 26, 18. — Wiederum erwies er ſich als ſolchen durch ſein von Anbeginn an armes, erniedrigtes, demüthiges Leben, im Gegenſatze zu dem Stolze der gefallenen Engel und Menſchen und deren Streben nach Gottgleichheit, Phil. 2, 6. 7. II. Cor. 8, 9. Matth. 11, 29.; durch ſein glänzendes Beiſpiel, durch ſein ſtrahlendes Vorbild der Tugend und Heiligkeit. — Beſonders aber und wie im eigentlichen ſo auch im höchſten

Sinne zertrat er den Kopf der Schlange, als er durch ſein Leiden und durch ſeinen Gehorſam bis zum Tode des Kreuzes den Ungehorſam der erſten Menſchen abbüßte, die Sünde derſelben und der ganzen Welt (Erb- und wirkliche Sünde) hinwegnahm und genug für ſie that, uns aus Feinden Gottes und aus Kindern des Zornes zu Kindern der Freundſchaft und Gnade erhöhte, aus der Gewalt der Finſterniß in das Reich Gottes uns verſetzte und am Stamme des Kreuzes die Welt und den Fürſten derſelben, den Tod, das Grab und die Hölle überwand: „ut qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur," Praef. de Cruce (vgl. Röm. 5, 12—21. Col. 1, 13. I. Theſſ. 5, 9. 10. Joh. 1, 29; 16, 33. I. Cor. 15, 57.); dann die durch ſein Blut erkaufte Kirche, dieſes neue Gottesreich auf Erden, ſtiftete, Apgſch. 20, 28., und zu deren Schutz und Schirm den heiligen Geiſt ſendete, der die Welt von dem über den Fürſten dieſer Welt durch ihn bereits ergangenen Gerichte überführen ſollte — durch ſeine Wirkungen in den Apoſteln, und fort und fort in ſeiner Kirche, Joh. 16, 11; 12, 31. — So alſo iſt durch Chriſtus das Reich des Teufels, das Reich der Abgötterei, das Reich der Knechtſchaft, der Finſterniß, der Lüge, der Sünde, der Unheiligkeit, des ewigen Todes und der ewigen Unglückſeligkeit aufgehoben und das Reich Gottes, das Reich der Verehrung und Anbetung des wahren Gottes (cf. Luc. 2, 14; Joh. 17, 4. 6; 4, 23. 24.), das Reich der Freiheit der Kinder Gottes, das Reich des Lichtes, der Wahrheit, der Tugend, der Heiligkeit, des ewigen Lebens und ewiger Glückſeligkeit wiedergebracht, nachdem Chriſtus mit ſeinem eigenen Blute ein für allemal in das Allerheiligſte eingegangen und dadurch eine ewige Erlöſung erfunden war, Hebr. 9, 12: — es iſt der Schlange der Kopf zertreten!

Bei dieſem Ausdruck iſt indeß wohl zu beachten, daß er nur Bild iſt von der moraliſchen Beſiegung des Teufels, von der Zerſtörung, der Paralyſirung ſeiner Werke, I. Joh. 3, 8., nicht aber ein Ertödten dieſes böſen Geiſtes ausſpricht; was ſich auch daraus ergibt, daß gleich darauf geſagt wird: „und du wirſt ſeiner Ferſe nachſtellen." Alſo, obgleich Satan beſiegt, obgleich ſein Werk dem tiefſten Grunde nach zerſtört iſt, wird er, ſo viel er als beſiegter Feind eben noch vermag, auch jetzt noch Alles ins Werk ſetzen, um dem Heilande, d. i. dem Werke deſſelben, ſeiner Kirche und deren Gliedern, Schaden zuzufügen. Die Feindſchaft zwiſchen dem ſataniſchen Reiche und dem Reiche Gottes, der Kirche Jeſu Chriſti, dauert annoch fort: der Feind, d. i. der Teufel, ſäet ſtets noch Unkraut unter

den Waizen, bis zur Zeit der Aernte — des Weltendes, Matth. 13, 24—30; 37—43. Die Verfolgungen, welche die Kirche Gottes von Anfang an und fort und fort durch offene Gewalt, durch das Streben der Feinde derſelben nach ihrer Vernichtung, dann durch Häreſieen u. ſ. w. zu erdulden gehabt hat, noch hat und haben wird: ſie ſind ebenfalls ein Werk des Teufels, welcher die böſe Saat, die verſchiedenartigen Feinde der Kirche, zu deren Verfolgung aufſtachelt, um ihr wo möglich zu ſchaden. Von ſolchen Verfolgungen, von den Empörungen der Fürſten und Völker gegen den Herrn und gegen ſeinen Geſalbten redet der 2. Pſalm; redet der Heiland Matth. Cap. 10 und 24. Joh. 15, 18 ff.; 16, 1 ff. 33; redet die Apoſtelgeſchichte; reden die Briefe der Apoſtel, z. B. II. Theſſ. 2, 1—12. II. Petr. 3, 3 ff.; I. Joh. 2, 18. 19. 22; 4, 1 ff.; und beſonders die Apocalypſe, welche ihrem Inhalte nach die Verfolgungen des Juden- und Heidenthums gegen die Kirche Chriſti, wie durchgehends, ſo beſonders im 12. Cap. als ein Werk des Satan uns vorführt.

Es ſind aber dieſes nur ohnmächtige, erfolgloſe Beſtrebungen gegen die Kirche als ſolche; es iſt nur ein Nachſtellen der Ferſe, ohne ihr ſchaden zu können. Der im Himmel wohnet, lacht über die Feinde des Reiches ſeines Geſalbten, ſeines Sohnes, die ſämmtlich zum Schemel ſeiner Füße werden gelegt werden, und über welche er herrſchen wird mit eiſernem Scepter, welche er zertrümmern wird wie ein Töpfergefäß, Pſ. 2, 4. 9; 109, 1; vgl. Num. 24, 17. Iſai. 63, 1 ff.; Apoc. 19, 13. 15. Der Heiland hat ſeine Kirche auf Petrus, den Felſen, gebauet, und die Pforten der Hölle (die Nachſtellungen der Mächte derſelben) werden gegen dieſelbe nichts vermögen, Matth. 16, 18. So wie der Fürſt dieſer Welt an dem Heilande nichts hatte (Joh. 14, 30.), ſo hat er auch beſonders für ſeinen Stellvertreter im Oberhirtenamte, für Petrus und deſſen Nachfolger, gebeten, daß er nichts an ihm habe, daß ſein Glaube nicht abnehme, Luc. 22, 31. 32. Gegen das Weib und ihren Sohn vermag Satan nichts, Apoc. 12, 1—9 ff. Er iſt gebunden und in den Abgrund geworfen, bis er, auf eine kleine Zeit wieder losgelaſſen am Ende der Tage, darnach auf ewig in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen wird, Apoc. 20, 1—10. 14. Darnach iſt das Heil und die Kraft und das Reich unſers Gottes, und die Macht ſeines Chriſtus geworden, daſ. 12, 10; es beginnt die ewige Hochzeit des Lammes, das ewige, ſelige, himmliſche Reich im neuen Jeruſalem, daſ. 19, 7; Cap. 21. 22. — Das iſt der letzte und vollſtändige Sieg Chriſti und ſeiner heiligen Kirche,

in Verbindung mit ſeinen Heiligen und Auserwählten (Apoc. 17, 14. Pſ. 109, 3.), über alle feindliche, ſataniſche Gewalt; es iſt dieſes das vollkommene Zertreten des Schlangenkopfes und ſomit ein totales und ewiges Unſchädlichmachen des Feindes.

Dieſes nun iſt der Inhalt, und zwar der vollſtändige Inhalt unſers Verſes, dieſer erſten Verheißung Gottes an die Stammeltern, dieſes mit Recht ſo genannten Protoevangeliums, in ſich tragend den Inhalt des ganzen Evangeliums, ja des ganzen N. T. bis zum Ende der Apocalypſe; ein Inhalt, der allerdings den erſten Eltern in ſeiner ganzen Fülle, in ſeinem ganzen Umfange nicht deutlich ſein konnte, wie ja auch den Propheten die Weiſſagungen, die ſie durch den Geiſt Gottes verkündeten, nicht ganz deutlich waren, I. Petr. 1, 10—12., wie ſelbſt die heilige Maria und Joſeph nicht alles verſtanden, Luc. 2, 18. 19. 33. 50., und die Jünger Jeſu nicht alles verſtanden, was der Herr ihnen ſagte, bis er ihnen nach ſeiner Auferſtehung den Sinn aufſchloß, daß ſie die Schrift verſtanden, und beſonders durch den heiligen Geiſt ihnen das vollkommene Verſtändniß aller Lehren und Geheimniſſe ſeines Reiches gegeben wurde. Wir nun, die ganze heilige Schrift vor uns habend, den Inhalt derſelben in größter Vollſtändigkeit beſitzend, wir können darnach auch den vollſtändigen Inhalt unſerer Stelle nach Anleitung der übrigen heiligen Bücher der Schrift erforſchen, und müſſen dieſen Weg einſchlagen, da ja, wie geſagt, die heilige Schrift fortſchreitend iſt in ihren Entwickelungen im Allgemeinen, ſo beſonders in den meſſianiſchen Stellen, und eine Stelle alſo nicht für ſich allein genommen, ſondern in Verbindung mit der übrigen Schrift erklärt und zum Verſtändniß gebracht werden kann und muß. Was nun nach dieſer vollſtändigen Betrachtung dieſes wahren Protoevangelium, in Verbindung mit der ganzen heiligen Schrift und beſonders mit dem N. T., deſſen weſentliche Grundlage es iſt, als Inhalt deſſelben ſich herausgeſtellt hat, eben dieſes iſt er auch in der Wirklichkeit und Wahrheit; und man kann nach dem Geſagten uns nicht vorwerfen, zu viel in unſere Stelle hineingelegt zu haben.

Noch muß bemerkt werden, daß dieſes Protoevangelium beſonders charakteriſtiſch iſt. Durch die Verführung des Teufels war das Unheil der Sünde, Tod und Elend in die Welt gekommen. Gleich nun wird verheißen, daß durch den Nachkommen des Weibes

κατ' ἐξοχην — dieſes Unheil der Wurzel, dem tiefſten Grunde nach gehoben werden ſolle; für die Wunde wird Heilung, für den Schaden Wiedergutmachung verſprochen, Beſiegung des Urhebers deſſelben, Vernichtung ſeines Werkes, ſeiner Gewalt.

Ferner iſt noch zu bemerken, daß in unſerer Verheißung der Zweck, das Werk des Meſſias ausgeſprochen iſt, was uns genauer noch in der ähnlichen Stelle I. Joh. 3, 8. mit dem telikotiſchen εἰς τουτο ... ἱνα ... vor Augen tritt. Sie iſt ſomit, ſo wie die Einleitung, ſo auch die Grundlage, das Princip zu allen folgenden Verheißungen und Weiſſagungen. — Ueber das Mittel zur Verwirklichung dieſes Zweckes, zur Zertretung des Schlangenkopfes, zur Paralyſirung der Werke des Teufels, belehrt uns nun hauptſächlich Iſaias Cap. 53. Somit bilden dieſe beiden Stellen: Geneſ. 3, 15. und Iſai. 53. den eigentlichen Kern der meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen, da Zweck und Mittel darin ausgeſprochen ſind. Die übrigen Weiſſagungen verbreiten ſich über Einzelheiten, über die Vorbereitungen zu ſeinem Werke, nähere Beſtimmungen deſſelben, über die Perſon, den Charakter, die Lehre u. ſ. w. des Meſſias, über die Zeit ſeiner Ankunft, ſo wie beſonders auch über Folgen ſeines Werkes, z. B. Iſai. 54; 66, 19 ꝛc.

Wie die Väter unſere Stelle aufgefaßt und erklärt haben, möge aus einer Rede des heiligen Papſt Leo erhellen, aus welcher wir nicht umhin können die betreffende Stelle herzuſetzen. Er ſagt: „Deus omnipotens et clemens, cujus natura bonitas, cujus voluntas potentia, cujus opus misericordia est: statim ut nos diabolica malignitas veneno suae mortificavit invidiae, praedestinata renovandis mortalibus suae pietatis remedia inter ipsa mundi primordia praesignavit; denuntians serpenti, futurum semen mulieris, quod noxii capitis elationem sua virtute contereret, Christum scilicet in carne venturum; Deum hominemque signans, qui natus ex Virgine, violatorem humanae propaginis incorrupta nativitate damnaret. Nam quia gloriabatur diabolus, hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus, et immortalitatis dote nudatum, duram mortis subiisse sententiam, seque in malis suis quoddam de praevaricatoris consortio invenisse solatium; Deum quoque justae severitatis exigente ratione erga hominem, quem in tanto honore condiderat, antiquam mutasse sententiam: opus fuit, dilectissimi, secreti dispensatione consilii, ut incommutabilis Deus (cujus voluntas

non potest sua benignitate privari) primam pietatis suae dispositionem sacramento occultiore compleret: et homo diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam, contra Dei propositum non periret. Advenientibus ergo temporibus, dilectissimi, quae redemtioni hominum fuerant praestituta, ingreditur haec infima Jesus Christus Dominus noster, de coelesti sede descendens, et a paterna gloria non recedens, novo ordine, nova nativitate generatus etc.“ *Leo P. Serm. 2. de nativit. Dni*[1]).

Die deßfallſige traditionelle Lehre der Juden ergibt ſich aus den drei Targumim: des Jonathan, Onkelos und des Jeruſalemiſchen; die der neuern aus ihrem Symbolum, worin ſie nach Buxtorf bekennen: „Credo plena fide Messiae adventum, qui nobis *a principio* promissus fuit.“ S. Dobmayer l. c. tom. III. p. 598. Dieſes iſt der 12. Artikel ihres Symbolum („*de Messia venturo*“), welches von R. Maimonides v. Cordova (1131—1205) herſtammt und in 13 Artikeln das Credo der Juden (nach Aehnlichkeit des apoſtoliſchen Symbolums) enthält. S. Dobmayer l. c. p. 680. 681.

Die Kirchenlehre angehend vgl. Conc. Trid. Sess. V. VI., wo Chriſto dem Herrn, als dem Weibesſaamen, dem Zertreter des Schlangenkopfes, die Befreiung der Menſchen von der Erbſünde und ihre Rechtfertigung, nach Lehre der heiligen Schrift und der Väter, ausſchließlich zugeſchrieben wird.

2. Geneſ. 9, 26. 27. (Hebr. 27. 28.).

Dieſe Verſe enthalten den Segen Noah's über ſeine Söhne Sem und Japhet.

V. 26. „Gebenedeiet ſei Jehovah, der Gott Sem's! Chanaan ſei ſein Knecht.“

V. 27. „Gott breite Japhet aus, und er wohne in den Hütten Sem's; Chanaan ſei ſein Knecht.“

Seinen Segen über dieſe beiden Söhne beginnt Noah mit der Benedeiung Gottes, als welcher an ſich in Ewigkeit aller Benedeiung (Eulogie) würdig iſt (cf. Apoc. 7, 12.) und nun beſonders wegen des Segens gebenedeiet wird, um den er für Sem und Japhet angefleht

1) S. Breviarium Roman. *festo Annunt. B. M V.* II. Nocturn.

wird und welchen Noah im prophetiſchen Geiſte ſchon erfüllt ſieht. Sonach iſt der Sinn: „Gott möge mit ſo großem Segen den Sem und ſeine Nachkommen erfüllen, daß jeder, welcher ſie und dieſen Segen Gottes an ihnen ſchaut, Gott dafür preiſe und ſpreche: Geprieſen ſei Gott, welcher immer der Gott und Herr, der Vater und Fürſorger Sem's und ſeiner Nachkommen iſt, welcher durch ſeine Wohlthaten ſtets bewieſen hat und beweiſen wird, daß er ſei der Gott und Beſchützer Sem's und deſſen Nachkommen.“ S. Cornel. a Lap. — (Vgl. den Anfang des Lobgeſanges des Zacharias Luc. 1, 68.). Deshalb wird Jehovah hier auch cum emphasi genannt: „der Gott Sem's“, als der, welcher des Sem und ſeiner Nachkommen, der Semiten, beſonders ſich annimmt, für ſie Sorge trägt und von und unter ihnen als der allein wahre Gott verehrt wird; ſo wie er ſpäter aus ähnlichen Gründen heißt: „der Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's“, Exod. 3, 6. Von Sem nun, dem Urvater Heber's (עֵבֶר Geneſ. 10, 21. 24. 25.), ſtammten ab die Hebräer, deren näherer Stammvater Abram (Abraham) war, wie die Genealogie deutlich nachweiſt: Sem — Arpharad — Sala — Heber — Phaleg — Rëu — Serug — Nachor — Thara — Abram, Geneſ. 11, 11—26. Gott iſt alſo κατ' ἐξοχην „der Gott Sem's“, ſo wie er iſt: „der Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's, welche von Sem abſtammen und unter denen die wahre Verehrung des wahren Gottes in der Folgezeit, wo die übrige Welt dem Götzendienſte ſich ergab, erhalten, gepflegt und fortgeerbt wurde.

Aber nicht dieſerhalb allein wird Gott geprieſen, daß er unter den Nachkommen Sem's als der Eine und wahre Gott ſtets erkannt und verehrt wurde und durch eine große Reihe von ihm berufener Männer (Propheten) dieſe Erkenntniß und Verehrung unter ihnen allein ſchützte und bewahrte; ſondern auch, wie aus der weitern Expoſition ſich ergeben wird, wegen der, im prophetiſchen Geiſte geſchauten, größten aller Wohlthaten und Gnaden, daß nämlich aus den Nachkommen Sem's, den Juden, der Weltheiland Jeſus Chriſtus entſtammen werde. „Sie ſind Iſraeliten; ... ihnen gehören die Väter, und von ihnen ſtammt Chriſtus dem Fleiſche nach, der da iſt über Alles, Gott, hochgelobt in Ewigkeit.“ Röm. 9, 4. 5. „Das Heil kommt von den Juden,“ Joh. 4, 22.

Der Vers 27. enthält den Segen für Japhet. Es iſt in dem Segen eine ſchöne Anſpielung auf den Namen Japhet, wie denn die Namen in der heiligen Schrift überhaupt meiſt immer bedeutungsvoll

ſind, vgl. Geneſ. 49, 8. Der Text ſagt: יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת — von פָּתָה weit ſein, im Hiph. weit machen, ausbreiten; der Dativ לְיֶפֶת iſt durch die Modification: Erweiterung verleihen, zu erklären. Dem Japhet wird, nach der Bedeutung ſeines Namens, eine zahlreiche Nachkommenſchaft und eine Ausbreitung über weite Länderſtrecken erfleht, ſo daß die Japhetiten auch in das Gebiet der Semiten hinübergreifen, mit in den dieſen zufallenden Ländern wohnen: „er wohne in den Hütten Sem's.“ Der Erfolg beſtätigte dieſen weiſſagenden Segen, da die Japhetiten, denen die „Inſeln der Völker,“ d. i. die weſtlich gelegenen Inſelländer, die Länder am mittelländiſchen Meere, zugetheilt wurden (Geneſ. 10, 5.), nach dem Zeugniß der Geſchichte Europa bevölkerten, aber auch den nordweſtlichen Theil Aſiens, vom Taurus und Amanus bis zum Tanais, alſo in den Hütten Sem's, welchem Aſien vom Euphrat bis zum indiſchen Ocean zufiel, wohnten. S. Cornel. a Lap. Dieſes wäre der nächſte, buchſtäbliche Sinn des Segens über Japhet, womit derſelbe aber keineswegs erſchöpft iſt.

Im allegoriſchen Sinne[1]), der hier vorzüglich intendirt iſt, werden unter den *tabernaculis Sem* die Wohnungen des wahren Gottes unter den Semiten verſtanden, wovon der Pſalmiſt ſingt: Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum, Pſ. 83, 1., und wiederum: Quoniam elegit Dominus Sion: elegit eam in habitationem sibi. Haec requies mea in saeculum saeculi: hic habitabo, quoniam elegi eam. Pſ. 131, 13. 14. Bei den Juden, „in den Hütten Sem's,“ war der „Gott Sem's,“ der wahre Gott, im Gegenſatze zu den heidniſchen Götzen, erkannt und verehrt, wie abermals der Pſalmiſt ſingt: Notus in Judaea Deus, in Israel magnum nomen ejus. Et factus est in pace locus ejus, et habitatio ejus in Sion. Pſ. 75, 1. 2. In den tabernaculis Sem wohnte Gott auf eine beſondere Weiſe, wohnte unter ihnen in der Stiftshütte, wie ſpäter in dem Tempel zu Jeruſalem. Wenn nun in dem Segen über Japhet geſagt wird: „er (Japhet) wohne in den Hütten Sem's,“ ſo iſt der Sinn in Verbindung mit dem Vorhergehenden: Die wahre Religion, die wahre Kenntniß und Verehrung Gottes, bei den Semiten erhalten, wird von dieſen auf die in die Gemeinſchaft (die Hütten) der Verehrer des wahren Gottes — der Semiten — aufzunehmenden Japhetiten übergehen. Von Sem ſtammte das aus-

1) Die Erklärung der bibliſchen Sinne ſ. unten II. Theil §. 14.

erwählte Volk Gottes ab, welches allein, unter allen Völkern, Gott als den Herrn würdig verehrte. Von dem in Abraham zunächſt (Geneſ. 12, 1 ff.) auserwählten Volke Gottes ſtammte der Heiland ab (Röm. 9, 4. 5.); und es läßt ſich nicht verkennen, daß Gott eben darum, weil er die Menſchheit zu erlöſen beſchloſſen hatte, da wo alle übrigen Völker ihre eigenen abgöttiſchen, von dem wahren Gott abgewandten Wege wandelten, ein Volk erwählte, unter welchem er ſeine Kenntniß und Verehrung bewahrte und von welchem er den Weltheiland abſtammen laſſen wollte: damit dieſer nämlich nicht von einem heidniſchen, götzendieneriſchen Volke abſtamme, was nach dem Begriffe von Gott als eine baare moraliſche Unmöglichkeit erſcheinen muß. Deshalb war ſchon zu allerfrühſt für die Erhaltung der wahren Religion von der göttlichen Fürſehung Sorge getragen, war Grund gelegt in Enos, „der anfing, den Namen des Herrn anzurufen," der ein Sohn Seth's, dieſer ein Sohn Adam's war, Geneſ. 4, 25. 26. Durch mehrere Generationen bis Noah pflanzte ſich dieſe grundgelegte wahre Erkenntniß und Verehrung Gottes fort, von Noah ging ſie über auf Sem und die Semiten, von dieſen durch den von Gott ferner beſonders erwählten Abram, da auch unter den Semiten Götzendienſt auftauchte, auf Iſaak, auf Jakob, und durch dieſen auf das von ihm direct abſtammende ganze Volk Iſrael, welches durch die von Gott durch Moſes ihm gegebenen theokratiſchen Inſtitutionen im Monotheismus erhalten wurde, und zwar, wie geſagt, damit der Meſſias nicht von Götzendienern, ſondern von einem den Einen wahren Gott erkennenden und verehrenden Volke abſtammen könnte. — Japhet nun, — damit wir zu dem über ihn geſprochenen Segen zurückkehren, — durch die zahlreichſte und mächtigſte Nachkommenſchaft geſegnet (Griechen, Römer, Germanen ꝛc.), wohnte ſpäter in den Hütten Sem's, indem ſeine Nachkommen, die nach Weſten hin, beſonders nach den Küſtenländern des mittelländiſchen Meeres (Geneſ. 10, 5. und bei den Propheten „die Inſeln" אִיִּים genannt) ſich ausbreiteten, alſo die heidniſchen Völker Europa's und auch des nordweſtlichen Aſiens, zuerſt an dem Heile Theil nahmen, welches von den Juden kam, Joh. 4, 22. S. Allioli. Sehr trefflich ſagt Cornel. a Lap.: „Allegorice, et *praecipue* prophetatur hic ecclesia gentium dilatanda, et coadunanda Judaeis in Christo et Christianismo; nam ex Japhet orti sunt Gentiles, ex Sem vero orti sunt Judaei et Christus, qui primi habuerunt Dei templum, cultum, et Ecclesiam, in quam deinde Gentiles transtulit Christus,

ex utrisque faciens unam Ecclesiam (Eph. 2, 14. Joa. 10, 16.), ejusque amplitudinem et caput ex Sem, id est, ex Jerusalem et Judaeis (Isai. 2, 2—4. Act. 1, 8. Luc. 24, 47.) in Japhet, id est, Romam ad Gentiles transtulit. Ita S. Hieron. Chrysost. hom. 29. Est hic ergo prophetia clara de vocatione gentium ad Christum.“ Den ſchlagendſten Beleg zu dieſer allegoriſchen Deutung dieſes Segens über Japhet gibt die Stelle Iſai. 66, 19., in welcher von der Sendung der Glaubensboten, der Apoſtel, hauptſächlich zu den Völkern des Weſtens, alſo zu den Japhetiten, geweiſſagt wird: „Und ich werde unter ihnen ein Zeichen aufſtellen, und werde ſenden aus ihnen Gerettete zu den Heidenvölkern von Tarſis (Spanien), Phul und Lud, und zu den Bogenſchützen, nach Tubal und Javan, zu den Inſeln der Ferne, die nichts von meinem Ruf gehört haben, und nicht geſehen haben meine Herrlichkeit; und ſie ſollen unter den Heiden meine Herrlichkeit verkünden.“ (Phul und Lud gibt die Vulgata mit: Afrika und Lydien; Tubal und Javan mit: Italien und Griechenland.). Vgl. Apgſch. 1, 8. Röm. 15, 24. 28. Wie die Apoſtel in dieſen von Paläſtina weſtlich gelegenen Ländern, in Kleinaſien, Macedonien, Griechenland, Italien, zunächſt nach Jeruſalem und Samaria, chriſtliche Gemeinden gründeten, iſt bekannt. So wurden, — und das erſchöpft den vollen Sinn des Segens Noah's, — die Japhetiten aufgenommen in die Hütten Sem's, in die Gemeinſchaft der Chriſtgläubigen aus den Juden, denen zuerſt das Wort Gottes verkündet werden mußte, Apgſch. 13, 46. — In dieſem Sinne erklärt der h. Auguſtinus dieſen Segen Noah's: „Hoc prorsus, hoc praenuntiabatur, cum diceretur: latificet[1]) Deus Japhet, et habitet in tentoriis Sem, id est, *in Ecclesiis, quas filii prophetarum Apostoli* (cf. Pſ. 44, 17.) *construxerunt*.“ August. contr. Faustum XII. 24. Auch Jonathan in ſeiner chaldäiſchen Paraphraſe gibt die Stelle in einem ähnlichen allegoriſchen Sinne: „Condecorabit Dominus terminum Japeti, et proselyti fient filii ejus et habitabunt in schola Semi.“ So iſt ſowohl bibliſch als traditionell die allegoriſche Auffaſſung unſerer Stelle begründet und — durch die Geſchichte beſtätigt.

1) Nach anderer Lesart: „laetificet,“ wie denn der Ausdruck: „weit machen“ leicht hinüberſpielt in den andern: „froh machen“ (vgl. das Herz erweitern). Jonathan in dem folgenden Citat gibt das פתי mit: condecorabit = condecoret.

Noch mögen hier die Worte des Grafen F. L. Stolberg über dieſen doppelten Segensſpruch Noah's ſtehen:

„Der über Sem ausgeſprochene Segen iſt durch die Wahl des Abraham, durch die Wahl der Abrahamiden zum Volke Gottes, durch Abſtammung des Sohnes Gottes von Abraham nach dem Fleiſche, herrlich erfüllet worden! Erfüllet durch einen Segen, welcher ſich von Sem über zahlloſe Japhetiten ſo reichlich, bis jetzt aber über die Chamiten noch ſparſam verbreitet hat. Doch ihre Zeit wird kommen, wenn „die Fülle der Heiden eingehen wird," Röm. 11, 25.

„Das Wort des Segens, welcher Japhet ertheilt ward: „Gott breite Japhet aus und laſſe ihn wohnen in den Hütten Sem's," wird vom h. Auguſtin auf die chriſtlichen Gemeinden der Japhetiten gedeutet, welche Erben des Segens Abraham's, deſſen geiſtliche Kinder, Glieder der Kirche ſind, die von den Apoſteln, Sem's Kindern, geſtiftet, ja gegründet worden auf Jeſum Chriſtum ſelbſt, der dem Fleiſche nach von Sem abſtammt." Geſch. d. Rel. Bd. I. S. 67. Vgl. auch Hengſtenberg's Chriſtologie zu d. St.

Dem Stammvater der Menſchen im Paradieſe wurde die erſte Verheißung des Meſſias gegeben; der zweite Stammvater des Menſchengeſchlechtes nach der Sündfluth, Noah, pflanzt — wenngleich in anderer Form, dieſelbe fort, redet von dem Reiche Gottes, gegründet und erhalten unter den Semiten (Abrahamiden, Juden), zunächſt durch die Väter und durch die Propheten, demnach im höchſten Sinne durch Jeſus Chriſtus; dann ausgebreitet zu den heidniſchen Völkern der Japhetiten. Wie nun der Meſſias in der Verheißung Gottes an die Stammeltern im Paradieſe als der Zertreter des Schlangenkopfes, als Vernichter der Werke, der Macht und des Reiches des Teufels erſcheint, ſo erſcheint er in dem Segen Noah's als Gründer des Reiches Gottes κατ' ἐξοχην, zuerſt unter den Juden, dann unter den Heiden. Daher der Ruf Johannis des Täufers, Jeſu Chriſti und ſeiner Apoſtel: „Appropinquavit *regnum coelorum — regnum Dei!*" Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7. Marc. 1, 15. Die Verheißung im Paradieſe enthält das Negative des Werkes Chriſti: die Aufhebung des böſen Reiches; die Segensworte Noah's enthalten das Poſitive: die Gründung des guten Reiches. Jenes Negative mußte dieſem Poſitiven vorhergehen; der ſchlechte

Grund muß erſt hinweggenommen werden, ehe der gute gelegt werden kann.

Was nun aber in Noah's Segen, den Worten nach, ziemlich verhüllt ausgeſprochen iſt, — deutlicher und klarer wird dieſes dem Hauptnachkommen Sem's, dem Abraham, dem Vater der Beſchnittenen und Unbeſchnittenen (Röm. 4, 9—13. Galat. 3, 6—9.), und ebenſo dem Iſaak und Jakob, verheißen. — Wurde nun in der erſten meſſianiſchen Verheißung die Zerſtörung des ſataniſchen Reiches vorherverkündigt; in der zweiten die Grundlegung und Erhaltung des Reiches Gottes, zuerſt unter den Semiten, dann durch Chriſtus und das Eingehen der Heiden in daſſelbe: ſo ſehen wir in der nun folgenden dritten den Segen dieſes durch Chriſtus gegründeten Gottesreiches für alle Völker der Erde, in herrlicher ſyſtematiſcher Folge von Gott verheißen.

3. Geneſ. 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14.

Dieſe fünf Stellen enthalten die Verheißungen Gottes an die drei ſemitiſchen Patriarchen; die drei erſten die an Abraham, die vierte die an Iſaak, die fünfte die an Jakob.

Die erſte Stelle enthält die Verheißung Gottes an Abram, als er ihm gebot, aus ſeinem Vaterlande und dem Hauſe ſeines Vaters zu gehen und in ein Land zu ziehen, das er ihm zeigen werde.

Abram, ſpäter Abraham genannt, ausgeſondert aus den Abgöttiſchen, und beſtimmt zur Bewahrung und Verbreitung der wahren Religion, die unter den Semiten erhalten werden ſollte (ſ. vorige Nummer), erhielt eine dreifache Verheißung:

1. daß eine zahlreiche Nachkommenſchaft ihm zu Theil werden,
2. daß er und dieſe das Land Canaan zu eigen erhalten ſolle, und
3. als höchſte und ausgezeichnetſte, daß in ihm und in ſeinem Saamen, d. i. in ſeinem Nachkommen κατ' ἐξοχην, alle Völker der Erde geſegnet werden ſollen.

Geneſ. 12, 1—7; 13, 14 ff. 15, 5—7. 18—21; 17, 2; 22, 17. 18.

S. Joſ. Scheth ꝛc. S. 35.

Dieſe dem Abraham gegebene dreifache Verheißung wurde auch dem Iſaak und Jakob, und zwar mit Rückſichtnahme auf Abraham, wiederholt. Wir haben es hier nur mit der dritten Verheißung zu thun, welche, im Gegenſatze zu den beiden erſten, worin von einem

irdiſchen Segen die Rede iſt, einen durchaus von dieſem verſchiedenen, einen Segen rein geiſtiger Art verheißt. Vgl. Hebr. 11, 13—16.

I. Gleich bei ſeiner Ausſonderung aus den Abgöttiſchen, bei ſeiner Erwählung durch Gott, wurde dem Abram dieſe wichtige Verheißung gegeben mit den Worten Geneſ. 12, 3:

„In dir werden geſegnet werden alle Geſchlechter der Erde."

וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה׃

II. Auf dieſe Verheißung weiſet der Herr zurück, als er mit zweien Engeln dem Abraham erſchien und Sodoma's Untergang ihm verkündete, indem er ſprach Geneſ. 18, 17. 18:

V. 17. „Werde ich dem Abraham verhehlen können, was ich thun will,"

V. 18. „Da er zu einem großen und überaus ſtarken Volke werden wird, und in ihm alle Völker der Erde geſegnet werden ſollen?"

וְנִבְרְכוּ־בוֹ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ׃

III. Dieſelbe Verheißung wiederholte ihm Gott, oder vielmehr der מַלְאַךְ יְהוָה, der Gott-Engel (V. 15.), welcher ohne Zweifel der λογος iſt, nachdem er bereit geweſen war, Iſaak, ſeinen einzigen Sohn, auf Gottes Befehl zu opfern, mit den Worten Geneſ. 22, 16—18:

V. 16. „Ich habe bei mir ſelbſt geſchworen, ſpricht der Herr: dieweil du das gethan, und deines einzigen Sohnes nicht geſchonet haſt um meinetwillen,

V. 17. ſo will ich dich ſegnen, und deinen Saamen mehren, wie die Sterne des Himmels, und wie der Sand, der am Ufer des Meeres iſt; dein Saame ſoll beſitzen die Thore ſeiner Feinde,

V. 18. und in deinem Saamen ſollen geſegnet werden alle Völker der Erde, weil du meiner Stimme gehorchet haſt."

וְהִתְבָּרְכוּ בְזַרְעֲךָ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ׃

Das בְּךָ „in dir" bei der erſten Verheißung, in Vergleich mit dem בּוֹ „in ihm" der zweiten, iſt in dieſer dritten Stelle erklärt: „in deinem Saamen" — בְּזַרְעֲךָ. Was nämlich durch Abraham's Saamen den Völkern zu Theil werden ſoll, wird, nach prägnanter Ausdrucksweiſe der h. Schrift, dem Abraham ſelbſt zugeſchrieben als dem Stammvater dieſes großen Nachkommen, und um deßwillen — wegen ſeines Gehorſams und Glaubens, dieſer Segen den Völkern zu Theil werden ſoll. Wie in Adam Alle geſündigt haben, ſo werden in Abraham Alle geſegnet; in ihm liegt urſprünglich dieſer Segen

eingeſchloſſen. — Das Hithpael iſt in unſerer Stelle in der Bedeutung des Niphal zu nehmen, welches in den beiden vorigen Stellen ſteht. Es iſt kein Grund vorhanden, hier eine reflexive Bedeutung eintreten zu laſſen.

IV. Abraham hatte zwei Söhne, einen von Sara, der Freien, Iſaak, und einen von Agar, der Magd, Iſmael. Auf Sara's Dringen und mit Zuſtimmung Gottes entließ Abraham die Magd mit ihrem Sohne, nachdem Gott ihm geſagt: „In Iſaak wird dir der Saame genannt werden," Geneſ. 21, 12. Dieſem Iſaak, dem Erben Abraham's nach der Verheißung, wiederholte Gott dieſelbe Verheißung, als er ihm bei einer Hungersnoth gebot, in dem Lande zu bleiben, das er ihm ſagen würde; und bezieht ſich bei derſelben auf den dem Abraham gethanen Schwur (Geneſ. 22, 16.) und auf deſſen Gehorſam, mit den Worten Geneſ. 26, 3—5:

V. 3. „Ich will den Schwur erfüllen, den ich Abraham, deinem Vater, geſchworen,

V. 4. und ich will deinen Saamen mehren wie die Sterne des Himmels, und will deinen Nachkommen alle dieſe Länder geben, und in deinem Saamen ſollen geſegnet werden alle Völker der Erde:

V. 5. Darum, daß Abraham meiner Stimme gehorchet, und meine Gebote und Befehle gehalten, und meine Vorſchriften und Geſetze beobachtet hat."

Die hebräiſchen Worte V. 4. ſtimmen genau mit denen der vorigen Stelle.

V. Auch dem Jakob, dem ſein Bruder Eſau die Erſtgeburt und mit ihr alle Vorrechte derſelben um ein Gericht Linſen verkaufte, der auch Iſaak's Segen erhielt (Geneſ. 25, 30 ff. 27, 27 ff.), und den Gott beſonders liebte (Röm. 9, 13.): auch ihm wiederholte Gott dieſelbe hochwichtige Verheißung in dem Traumgeſichte der Himmelsleiter mit den Worten Geneſ. 28, 14:

„Dein Saame wird ſein wie der Staub der Erde (cf. 15, 5.): und du ſollſt dich ausbreiten nach Untergang und Aufgang, nach Mitternacht und Mittag; und es werden in dir geſegnet werden alle Geſchlechter der Erde, und in deinem Saamen."

וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל־מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ׃

In dieſer letzten Stelle iſt das „in dir" und „in deinem Saamen" combinirt. — Mit geringen Modificationen im Ausdruck ha-

ben wir ſomit fünfmal dieſelbe Verheißung, von Gott ſelbſt gegeben, dem Abraham zu dreien Malen, dann deſſen Sohne Iſaak, zuletzt dem Sohne Iſaak's, dem Jakob, dem Vater der zwölf Stammfürſten des Volkes Iſrael. Dieſe fünfmalige Wiederholung derſelben, mit den einfachſten, aber zugleich hohen und bedeutungsvollen Worten gegebenen Verheißung; der Umſtand, daß Gott hauptſächlich wegen dieſer Verheißung (a potiori) ſich nennt: „den Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's" (Geneſ. 28, 13. Exod. 3, 6. Matth. 22, 32. Hebr. 11, 16.); dann der Umſtand, daß dieſe drei Patriarchen als die bezeichnet werden, welche am himmliſchen Gaſtmahle den Vorſitz führen, mit denen die Völker von Aufgang und Niedergang, von Mittag und Mitternacht im Himmelreiche zu Tiſche ſitzen werden (Matth. 8, 11. coll. Luc. 13, 28. 29.): — alles dieſes läßt uns einen hohen Sinn, eine erhabene Bedeutung, eine Hindeutung auf etwas ausgezeichnet Großes in derſelben a priori vermuthen.

Die h. Schrift muß aus ſich ſelbſt erklärt werden; ſie iſt ein Ganzes, vom Anfang bis zum Ende vom h. Geiſte inſpirirt, und fortſchreitend in ihrer Entwickelung. Es kommt alſo darauf zunächſt an, welchen beſtimmten Sinn die folgenden Bücher der h. Schrift unſerer fünfmal wiederholten, mit einem Eidſchwur Gottes bekräftigten Verheißung geben.

1. Die erſte Wiederholung und zugleich Erklärung dieſer Verheißung begegnet uns in dem 71. Pſalm. In dieſem Pſalm, welcher, wie ſpäter gezeigt werden wird, durchaus meſſianiſch iſt, wird von dem herrlichen Könige, dem Königsſohne, d. i. dem Meſſias, dem alle Völker dienen und ihn anbeten werden, deſſen Herrſchaft ſich erſtrecken wird über die ganze Erde; der herabkommen wird wie der Regen auf die Wieſenſchur, wie Regengeträufel auf die Erde, und in deſſen Tagen der Gerechte aufgehen wird und die Fülle des Friedens, — am Schluſſe geſagt:

V. 17: Sein Name bleibt in Ewigkeit; ſo lange die Sonne ſteht, wird ſproſſen ſein Name: und es werden geſegnet werden in ihm alle Völker, ſie werden ihn preiſen."

וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ כָּל־גּוֹיִם יְאַשְּׁרֻהוּ׃

In dieſer Stelle iſt offenbar der Segen, mit dem in Abraham und ſeinem Saamen alle Völker der Erde geſegnet werden ſollten, als im König-Meſſias erfüllt, vom Meſſias ausgehend — vom Pſalmiſten durch den h. Geiſt bezeichnet; und ſomit iſt nach dieſer Stelle das:

„in dir — in deinem Saamen," zu deuten: im Meſſias — deinem Nachkommen κατ' ἐξοχην.

2. Die h. Maria, von Gott durch ſeinen Engel Gabriel mit der gnadenreichen Botſchaft beglückt, daß ſie die Mutter Jeſu, des großen Königs, des Meſſias, werden ſolle, preiſet in ihrem Lobgeſange den Herrn wegen der nun kommenden Erlöſung ſeines Volkes, mit beſonderer Beziehung auf die dem Abraham gegebene Verheißung: „Er hat ſich Iſrael ſeines Knechtes angenommen, eingedenk zu ſein ſeiner Barmherzigkeit, wie er geredet hat zu unſern Vätern, zu Abraham und ſeinem Saamen in Ewigkeit, Luc. 1, 54. 55. Der griechiſche wie der lateiniſche Text ſind der grammatiſchen Satzfügung nach anomaliſch: καθως ἐλαλησε προς τους πατερας ἡμων, τῳ Ἀβρααμ, και τῳ σπερματι αὐτου; sicut locutus est ad patres nostros, Abraham et semini ejus — erſt der Accuſativ wegen προς — ad, dann der Dativ. Vielleicht müßten wir den Sinn alſo geben: er hat ſich Iſrael ſeines Knechtes angenommen ... in Abraham und ſeinem Saamen; das Uebrige: eingedenk zu ſein u.ſ.f. wäre dann Parentheſe. Der bloße Dativ: τῳ Ἀβρααμ ſtände dann für: ἐν τῳ Ἀβρααμ; und nach dieſer Auffaſſung wäre die Zurückbeziehung auf unſere Verheißung noch deutlicher, als nach der erſten und gewöhnlichen Ueberſetzung, und der Sinn: er hat ſich Iſrael ... angenommen im Meſſias, der nun geboren werden wird. Vgl. die Bemerkung gleich unten sub 6.

3. Der Prieſter Zacharias, an der Schwelle des neuen Bundes ſtehend, deſſen Sohn Johannes zum Vorläufer des Meſſias beſtimmt war, er preiſet ebenfalls Gott wegen der nun durch den Aufgang aus der Höhe kommen ſollenden Erlöſung, wie Gott durch den Mund ſeiner Propheten von Alters her verheißen habe; und nun geht er von dieſer allgemeinen Hinweiſung hinauf zu der dem Abraham gegebenen Verheißung: „eingedenk zu ſein ſeines h. Bundes, des Eides, den er unſerm Vater Abraham geſchworen hat," Luc. 1, 72. 73. Zacharias bezieht ſich hier offenbar auf Geneſ. 22, 16 ff. (ſ. oben; cf. Hebr. 6, 13.) und deutet den dort in Abraham und ſeinem Saamen allen Völkern verheißenen Segen als den im Meſſias durch die nun kommende Erlöſung bereiteten Segen.

4. Jeſus Chriſtus ſelbſt bezieht ſich offenbar auf die dem Abraham gegebene Verheißung, wo er zu den Juden ſagt: „Abraham,

euer Vater, jauchzte, daß er meinen Tag sähe; er hat ihn gesehen und hat sich gefreuet." Joh. 8, 56. Keine andere Verheißung war dem Abraham in Beziehung auf den Tag, die Ankunft des Messias gegeben worden, als allein die, daß in seinem Saamen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, keine andere ihm gegebene Verheißung läßt sich irgendwie auf den Messias deuten, als allein die in Rede stehende, — welche Bemerkung auch bei Num. 2. und 3. ihre Anwendung findet. Wenn nun der Heiland von dem freudigen Verlangen, der frohen Sehnsucht und Gewißheit[1]) des Abraham, den Tag des Messias zu sehen, redet, mit den deutlichsten Worten, der bestimmtesten Hinweisung: „er hat vor Verlangen gejauchzt, daß (ἵνα — telikotisch) er **meinen** Tag sähe:" so kann Jesus in dieser Stelle nur unsere Verheißung im Auge gehabt haben. Und nun sagt der Herr: „er hat ihn gesehen," — also Ich bin sein Saame, jener verheißene Nachkomme, in welchem jene große beglückende Verheißung erfüllt werden soll: darum hat Abraham sich nun gefreuet. Freuen kann ich mich nur auf etwas, was mir als Gegenstand der Freude vorherverkündigt ist. In den Worten des Heilandes liegt zugleich, daß Abraham den geistigen Sinn der ihm gegebenen Verheißung wohl verstanden habe; daß ihm von Gott, der sie ihm gab, auch die Erleuchtung über den Inhalt derselben, über die Bedeutung jenes Segens mitgetheilt worden; sonst hätte der Heiland nicht sagen können, daß Abraham im Hinblick auf die Verheißung, auf seinen Tag nämlich, den Tag des Messias, sich gefreuet und nun voll Freude über die Erfüllung jener Verheißung ihn gesehen habe. Ebenso verstanden auch Maria und Zacharias jene Verheißung im geistigen, messianischen Sinne.

5. Der Heiland sagte zu den Juden: „Ich sage euch: Viele werden vom Aufgang und Niedergang kommen, und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreiche zu Tische liegen." Matth. 8, 11. In der Parallelstelle bei Luc. 13, 28. 29. wird hinzugesetzt: „von Mitternacht und Mittag." Also Selige aus den Völkern aller vier Weltgegenden werden mit Abraham, Isaak und Jakob am himmlischen Mahle Theil nehmen. Warum werden diese drei Patriarchen gewissermaßen als Vorsitzende am himmlischen Mahle dargestellt? Als die Stammväter der Juden etwa, von denen

1) Dadurch wäre der Sinn des ἠγαλλιασατο erschöpft.

das Heil kommt? Joh. 4, 22. Wohl auch; aber der Grund liegt noch tiefer; denn als ſolche, als Stammväter der Juden, konnten ſie ebenſo wenig, wie ganz Iſrael und die übrigen Völker, zum Himmel gelangen, wenn er ihnen nicht durch die Erlöſung geöffnet wurde. In unſerer Stelle, wo von einer noch zukünftigen Zeit, von der Zeit nach der Erlöſung durch Chriſtus, wo er dann Alle zu ſich ziehen wollte (Joh. 12, 32. coll. 3, 14 ff.), und zu dieſem Zwecke nach ſeiner Auferſtehung ſeine Jünger in die ganze Welt zur Belehrung und Entſündigung aller Völker ſandte (Matth. 28, 19.), die Rede iſt, ſteht darum auch das bezeichnende Wort: *regnum coelorum;* wogegen der arme Lazarus noch erſt in Abraham's Schooß, der reumüthige Schächer mit dem Herrn ins Paradies kommt, Luc. 16, 22; 23, 43., alſo in einen vom Himmelreiche verſchiedenen Ort, da der Herr noch nicht in den Himmel hinaufgefahren war. Wenn nun in unſerer Stelle geſagt wird, daß Viele (aus allen vier Weltgegenden, aus allen Völkern und Stämmen und Nationen und Sprachen, — Apok. 7, 9.) mit Abraham, Iſaak und Jakob im Himmelreiche zu Tiſche liegen werden, ſo liegt die Beziehung auf die dem Abraham, Iſaak und Jakob gegebene Verheißung, daß in ihm, in ihrem Saamen, alle Völker der Erde geſegnet werden ſollten, zu nahe und augenfällig, als daß ſie überſehen werden könnte. Zum mindeſten ergibt ſich aus der Vergleichung beider Stellen, daß dieſer Segen für alle Völker ein rein geiſtiger, überirdiſcher, ein Segen ſei, der ſie mit denen, welche die Verheißung empfingen, im Himmel zuſammenführt; worauf auch der h. Paulus hinweiſet, Hebr. 11, 13—16. coll. Röm. 4, 13—16. Wenn nun aber vor Chriſti Leiden und Himmelfahrt (Eph. 4, 8 ff.) Niemanden der Himmel offen ſtand, auch dieſen drei Patriarchen nicht, ſo mußte ein anderer außer ihnen, ſo mußte ihr Saame, ihr Nachkomme κατ' ἐξοχην, es ſein, der dieſen Segen den Völkern verſchaffte, daß der Himmel ihnen offen ſtand und ſie zu denen, welche dieſe herrliche Verheißung des größten Segens empfingen, in denſelben eingehen konnten. Dieſer aber, der den Himmel geöffnet, iſt nach der Lehre des ganzen N. T. kein anderer, als Chriſtus der Herr, der uns in dem Hauſe ſeines Vaters, hingehend in daſſelbe, eine Wohnung bereitet hat, Joh. 14, 2 ff. cf. Hebr. 9, 8; 10, 19., und ohne welchen Niemand zum Vater kommt, Joh. 14, 6; in welchem allein Heil iſt und in deſſen Namen allein wir ſelig werden ſollen, Apgſch. 4, 12; und ſomit ſind ſowohl Abraham, Iſaak und Jakob, als auch die mit ihnen am himmliſchen Mahle

Theil nehmen, durch ihn im Himmelreiche, und ist dieses, daß sie darin sind, im höchsten und letzten Sinne der durch ihn gebrachte Segen für alle Völker der Erde.

Die erste Wiederholung und zugleich Erklärung unserer Verheißung als im Messias erfüllt fanden wir in dem 71. Psalm. Außer dieser ersten directen Verwendung im A. T. haben wir im N. T. noch zwei directe Erklärungen derselben vom Messias, Jesus Christus: die eine vom h. Petrus, die andere vom h. Paulus — beide gewiß authentische, weil vom h. Geiste inspirirte und erleuchtete Interpreten!

6. Der h. Petrus sagt, nach der Heilung des Lahmgebornen durch Anrufung des Namens Jesu, am Schlusse seiner Rede zu den Juden: „Ihr seid Kinder der Propheten und jenes Bundes, den Gott mit unsern Vätern gemacht hat, indem er zu Abraham sprach: und in[1]) deinem Saamen sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde.“ Nun fährt der Apostel erklärend fort: „Euch zuvörderst hat Gott seinen Sohn gesandt, daß er euch segne, dadurch daß er jeden von eurer Bosheit bekehre (εὐλογουντα ὑμας, ἐν τῳ ἀποστρεφειν ἑκαστον ἀπο των πονηριων ὑμων. Die Vulgata gibt: ut convertat se unusquisque a nequitia sua),“ Apgsch. 3, 25. 26. Petrus also erklärt ausdrücklich die vorher angeführte dem Abraham gegebene Verheißung als in Christo, dem Sohne Gottes, erfüllt; er ist es, der nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt den Segen durch die Bekehrung und dadurch bedingte Beseligung (sub 5.) der Menschen ihnen ertheilt; in ihm und durch ihn (denn ב bedeutet auch: durch) erhalten die Menschen den dem Abraham verheißenen Segen, das Heil — im weitesten Sinne des Wortes, und durch ihn und in ihm allein, Apgsch. 4, 12.[2]); die Juden zuerst als Kinder Abraham's („euch zuvörderst ꝛc.,“ vgl. Matth. 1, 21: „er wird sein Volk von

---

1) ἐν τῳ σπερματι σου, wo die Edit. Steph. das ἐν nicht hat, ähnlich wie oben Luc. 1, 55. der bloße Dativ steht: τῳ Ἀβρααμ, statt ἐν τῳ Ἀβρ. Vgl. Gal. 3, 16. flgd. Num. 7.

2) Heil und Segen kann allein von Gott kommen: „Domini (vom Herrn) est *salus*, et super populum tuum *benedictio* tua,“ Ps. 3, 9; „Nolite confidere in principibus, in filiis hominum, *in quibus non est salus*,“ Ps. 145, 2. 3.

ihren Sünden ſelig machen"); dann überhaupt alle Völker, vgl. Luc. 19, 10; 24, 47. Apgſch. 13, 46.

7. Noch genauer erklärend verwendet der h. Paulus unſere Verheißung. Er ſagt: „Es ſteht geſchrieben: „„Abraham hat Gott geglaubt, und das iſt ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden."" Erkennet alſo, daß die, welche Glauben haben, Kinder Abraham's ſind. Und da die Schrift vorausſah, daß Gott durch den Glauben die Heiden rechtfertiget, verhieß ſie dem Abraham: „„In dir ſollen geſegnet werden alle Völker."" Alſo werden die, welche Glauben haben, geſegnet mit dem gläubigen Abraham ... damit auch den Heiden der Segen Abraham's zu Theil würde in Chriſtus Jeſus, auf daß wir den verheißenen h. Geiſt empfingen durch den Glauben ... Nun aber ſind dem Abraham die Verheißungen zugeſagt worden und ſeinem Saamen. Er ſagt nicht: „„und in den Saamen," als in vielen, ſondern als in Einem: „„und in deinem Saamen;"" und dieſer iſt Chriſtus" (οὐ λεγει· και τοις σπερμασιν, ὡς ἐπι πολλων, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνος· και τῳ σπερματι σου. Non dicit: „et seminibus," quasi in multis; sed quasi in uno: „et semini tuo"), Gal. 3, 6—9. 14. 16. Die Beweisart des Apoſtels iſt eine doppelte: Zuerſt zeigt er, daß den Heiden durch den Glauben der Segen Abraham's zu Theil werde, ſo wie auch dem Abraham wegen ſeines Glaubens derſelbe zu Theil wurde. Dieſer Segen ſteht dem Fluche des Geſetzes gegenüber, woraus keine Rechtfertigung, kein Segen, ſondern wegen der Uebertretungen nur Fluch entſtehen konnte, wovon Chriſtus durch ſeinen Kreuzestod uns erlöſet hat (V. 10—13.); dazu verwendet er die Stelle Geneſ. 12, 3: „in dir" u. ſ. w. Dieſe Verheißung, als vor dem Geſetze gegeben, bleibt in ihrer Kraft; ſie mußte alſo erfüllet werden (Gal. 3, 17. 18.). Sie iſt erfüllet, nicht durch die ganze Nachkommenſchaft Abraham's, die Kinder Iſrael's, die ja ſpäter unter dem Fluche des Geſetzes ſtanden, alſo keinen Segen geben konnten; ſondern durch Einen, der abgeſondert war von den Sündern (Hebr. 7, 26.), alſo nicht unter dem Fluche ſtand, alſo Segen bringen konnte für Alle; und dieſer Eine Nachkomme Abraham's κατ' ἐξοχην iſt und kann kein anderer ſein, als Chriſtus. In der Exegeſe des Apoſtels: non dicit: „et *seminibus*," quasi in multis; sed quasi in uno: „et semini tuo" (בְּזַרְעֲךָ = et *in* semine tuo — vgl. oben Num. 6. die Bemerkung zu Apgſch. 3, 25: der Dativ ſtatt *in* mit dem Ablativ. Daß der Apoſtel in V. 16. die Stelle Geneſ. 22, 18: „in deinem

Saamen ſollen geſegnet werden alle Völker der Erde," nicht aber, wie Dr. Windiſchmann (Erkl. d. Br. a. d. Gal.) meint, die Stellen Geneſ. 13, 15: „Alles Land, das du ſiehſt, will ich dir geben, und deinem Saamen ewiglich," coll. Kap. 17, 8. — und zwar aus dem Grunde, weil in dem Citat Gal. 3, 16. das ἐν — in — fehle — im Auge gehabt habe, ergibt ſich wohl hinreichend aus ſeinem Beiſatze: „und dieſer iſt Chriſtus;" denn man wird in die Stelle Geneſ. 13, 15. doch nicht den Sinn hineinlegen können, daß Chriſto das Land Canaan gegeben werden ſolle; und ferner hängt der V. 16. mit V. 14: „damit auch den Heiden der Segen Abraham's zu Theil würde in Chriſtus Jeſus," ohne alle Schwierigkeit zuſammen; endlich erklärt der Apoſtel den Dativ gleich mit ἐπι — in —:), in dieſer Exegeſe Pauli liegt keine Spitzfindigkeit, als ob er den Singular des Wortes זֶרַע — semen zu Gunſten ſeiner etwa vorgefaßten Doctrin urgire, da dieſes Wort auch collectiv genommen, überhaupt von der ganzen Nachkommenſchaft Abraham's verſtanden werden könne. Dieſer grammatiſche Beweis des Apoſtels iſt nur Nebenſache, nur eine Beigabe; die Hauptſache des Beweiſes liegt in der poſitiven Wahrheit, daß eben Chriſtus dieſer Nachkomme Abraham's iſt; in der abſoluten Unmöglichkeit, daß durch einen anderen, als durch den durchaus heiligen, unſchuldigen, unbefleckten, von den Sündern abgeſonderten und über die Himmel erhabenen Hohenprieſter Chriſtus (Hebr. 7, 26 ff. cf. I. Petr. 1, 19.), der Segen für alle Völker der Erde kommen konnte, d. i. durch den hiſtoriſchen Chriſtus, den Paulus überall predigte, der in ſeinen Tagen gelebt, gewirkt, gelitten hatte, der auferſtanden und nach Vollendung ſeines Segenswerkes zum Himmel zurückgekehrt war, und der ihn auf ſo wunderbare Weiſe zum Apoſtelamte berufen hatte. — Iſt ferner der Weibesſaame (זֶרַע), der der Schlange den Kopf zertreten ſollte (Geneſ. 3, 15.), nach Erklärung des ℌ Johannes (I. Brf. 3, 8.) der Sohn Gottes, Chriſtus der Herr, und nicht collectiviſch die ganze (ſündige) Nachkommenſchaft des Weibes: ſo kann auch dieſer Saamen Abraham's, der Segenbringer für alle Völker der Erde, kein anderer ſein, als den Paulus dafür angibt: Chriſtus. Wollte man das Volk Iſrael als ſolches — die Nachkommen Abraham's — als den Saamen, worin alle Völker der Erde geſegnet werden ſollten, annehmen, ſo wäre offenbar dieſe, noch dazu mit einem Eidſchwur Gottes bekräftigte, Verheißung ohne Erfolg geblieben; denn der deßfallſige Nachweis, daß durch das Volk Iſrael alle Völker der Erde geſegnet worden ſeien, kann von Nieman-

dem beigebracht werden; die wenigen Proſelyten aus einigen benachbarten Völkern, die dem Judenthume ſich anſchloſſen, können hier nicht in Anſchlag kommen, als ob dadurch die Verheißung erfüllt ſei. Nur in dem Sinne, in welchem Chriſtus ſelbſt ſagt: „das Heil kommt von den Juden“ (d. i. der Segen, Joh. 4, 22.), da Er nämlich aus dieſem Volke abſtammte (Matth. 1, 1 ff. Röm. 9, 4. 5.), könnte die collectiviſche Auffaſſung des זֶרַע gerechtfertigt erſcheinen; wie denn auch das Volk Iſrael ein Typus Jeſu Chriſti iſt, Oſee 11, 1. coll. Matth. 2, 15. S. Meſſ. Typen: Volk Iſrael.

Uebrigens muß wohl bemerkt werden, daß Petrus (Apgſch. 3, 25. 26.) und Paulus (Galat. 3, 6—16.), ſo wie Johannes (I. Brf. 3, 8. in Beziehung auf Geneſ. 3, 15.) nicht ſo faſt als Exegeten jener Stellen daſtehen, ſondern vielmehr als lebendige Zeugen der vor ihren Augen geſchehenen Thatſachen, und als beſonders vom Geiſte Gottes Erleuchtete. Sie ſprechen alſo als Augenzeugen, und ausgerüſtet mit göttlicher Lehrautorität. Sie ſchauen den Segen, der durch Chriſtus, und durch ihn allein, ſchon damals wirklich gekommen iſt, vor ihren Augen; ſie wiſſen mit vollſter innigſter Ueberzeugung, daß nur durch ihn dieſer Segen kommen konnte und wirklich damals durch ihn gekommen war: ein himmliſcher für alle Völker und Zeiten beſtimmter Segen, die ganze Fülle des Erlöſungsſegens, den ſie durch ihre Predigt des Evangelium den Völkern verkündeten und überbrachten, den ſie ſelbſt fühlten und tief empfanden; weshalb auch der h. Paulus ſagt: „*In abundantia benedictionis Evangelii Christi veniam,*“ Röm. 15, 29. Was alſo über unſere Verheißung die beiden Apoſtel Petrus und Paulus ſagen, das beruhet nicht auf jüdiſcher Auffaſſung und blos traditioneller Erklärung derſelben, wie das bei den Paraphraſten und Rabbinen der Fall iſt, ſondern auf thatſächlicher Anſchauung des großen durch Chriſtus vollendeten Segenswerkes, und geht anderntheils hervor aus der vom h. Geiſte ihnen reichlich gewordenen Erleuchtung und Einſicht in den Segen dieſes Werkes.

Zur fernern Begründung dieſes in und durch Chriſtus für alle Völker der Erde, für die ganze Menſchheit gekommenen Segens müſſen wir aber unſern Blick erweitern und auf anderweitige Stellen der h. Schrift hinlenken, in welchen, wenn gleich mit andern Worten, von demſelben geredet wird; und wir werden die herrlichſten Erweiſe eben für Chriſtus finden, in welchem die den Patriarchen gegebene Verheißung erfüllet iſt.

Vor allem iſt der durch Chriſtus gekommene Segen für Alle

emphatiſch ausgeſprochen in ſeinen Worten: „Alſo hat Gott die Welt geliebt, daß Er ſeinen Eingebornen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, ſondern das ewige Leben habe," Joh. 3, 16. „Die Welt" — die ganze Welt — alle Völker der Welt! Und der Segen für ſie iſt — „das ewige Leben," der wahrhaft himmliſche Segen, der Inbegriff alles Glückes, aller geiſtigen Güter! Vgl. das oben sub 5. zu Matth. 8, 11. Geſagte. — Um uns dieſen Segen, dieſes Glück, dieſe himmliſchen Güter — das ewige Leben — zu verſchaffen, bedurfte es vor allem der Entfernung des Fluches, der wegen der erſten Sünde auf dem Menſchengeſchlechte ruhete (Geneſ. 3, 17—19.), weshalb wir Feinde Gottes, Kinder des Zornes waren (Röm. 5, 10. Eph. 2, 3.). Um uns aus dieſem Zuſtande der Feindſchaft, von dem Zorne Gottes, zu erlöſen, bedurfte es der Verſöhnung und Rechtfertigung, wie der Apoſtel eben die Rechtfertigung in die Errettung vom Zorne Gottes, die Verſöhnung in die Befreiung aus dem Zuſtande der Feindſchaft ſetzt (Röm. 5, 9—11.), in das Reich des geliebten Sohnes Gottes (Coloſſ. 1, 13. 14.); damit, wie durch die Sünde eines Einzigen über alle Menſchen Verdammniß kam, ſo durch die Gerechtigkeit eines Einzigen über alle Menſchen Rechtfertigung des Lebens komme; und wie durch den Ungehorſam eines Einzigen Viele zu Sündern geworden, ſo auch durch den Gehorſam eines Einzigen Viele zu Gerechten gemacht würden, und nun die Gnade noch weit überſchwänglicher würde, und die Gnade herrſche durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben, durch Jeſus Chriſtus, unſern Herrn, Röm. 5, 18—21. Durch den Segen in Abraham's Saamen alſo ſollte der Fluch, der wegen der erſten Sünde über die Erde und über alle Menſchen gekommen war, paralyſirt, hinweggenommen werden, dadurch, daß das Lamm Gottes die Sünde, die Urſache dieſes Fluches, trug und hinwegnahm (Joh. 1, 29.) und aus der ſündigen Menſchheit eine gerechte wiederherſtellte; und auch die übrige Schöpfung ſoll einſt dieſes Segens der wiederhergeſtellten Kinder Gottes theilhaft werden (Iſai. 11, 6—9. coll. Röm. 8, 19—23.). Darum wird mit Recht von den Vätern und den ihnen folgenden Exegeten der Segen gefaßt als die wiedergebrachte *justitia* und *gratia justificationis*. So ſagt Cornel. a Lap.: „Quia maximum bonum est gratia et justitia, per quam fimus divinae consortes naturae (II. Petr. 1, 4.), amici, filii haeredesque Dei et gloriae coelestis: hinc benedictio absolute posita, eandem gratiam et justitiam

per antonomasiam significat. Haec ergo Abrahae benedictio proprie significat hanc justificationem, tam Abrahae quam posterorum ejus, hoc est fidelium, qui per Christum renati Abrahae fidem imitantur. Unde recte explicant Patres „*benedicentur*," id est, inquiunt, *justificabuntur;* benedictionem, id est, justitiam assequentur; nec enim majus bonum benedictionemve Deus nobis dare potest, quam suam justitiam, amicitiam, filiationem." Ad Genes. 12, 3.

Zur ferneren Erklärung des in Chriſtus für alle Völker gekommenen Segens dienen folgende Stellen:

Der h. Paulus „preiſet Gott, den Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, der uns geſegnet hat mit allem geiſtigen Segen, mit himmliſchen Gütern durch Chriſtus — zum Preiſe ſeiner herrlichen Gnade, womit er uns begnadigt hat in ſeinem geliebten Sohne," Eph. 1, 3. 6. Von Chriſtus ſagt der h. Johannes: „Aus ſeiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade über Gnade ... Gnade und Wahrheit iſt uns durch Chriſtus geworden" (im Gegenſatze zu dem Fluche des Geſetzes), durch ihn, der da iſt „voll Gnade und Wahrheit," Joh. 1, 14. 16. 17. In keinem anderen, als in Chriſto, iſt Heil und Seligkeit, ſagt der h. Petrus, Apgſch. 4, 12. In Chriſto iſt die Gnade, die Güte und Menſchenfreundlichkeit Gottes allen Menſchen erſchienen, und durch ſeine Gnade gerechtfertiget, können und ſollen wir der ſeligen Hoffnung des ewigen Lebens entgegenharren, Tit. 2, 11—14; 3, 4—7. Durch ihn haben wir das wahre Licht (Joh. 1, 9; 8, 12.); er iſt der Weg, die Wahrheit und das Leben; ohne ihn kommt Niemand zum Vater (daſ. 14, 6; Eph. 2, 18.); allen ſeinen Schafen, aus dem Juden- und Heidenthume, gibt er das ewige Leben (Joh. 10, 9—29.); durch ihn haben alle Völker, hat die ganze Welt Vergebung der Sünden (Luc. 24, 47. I. Joh. 2, 1. 2.); durch ihn haben wir die Kindſchaft und Erbſchaft Gottes (Joh. 1, 12. Röm. 8, 15—17. I. Joh. 3, 1—3. Gal. 3, 26.); durch ihn haben wir den Frieden (Joh. 14, 27.), den heiligen Geiſt (daſ. V. 16.), welcher Iſai. 44, 3. κατ' ἐξοχην als der „Segen Gottes" erklärt wird: „meinen Geiſt will ich ausgießen über deinen Saamen, und meinen Segen über dein Geſchlecht." Mit einem Worte: durch ihn hat die Welt die Erlöſung von ihren Sünden (Matth. 1, 21; 26, 28.); er iſt uns von Gott gemacht worden zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlöſung (I. Cor. 1, 30.); und alle Gna-

den, welche in dieſem großen Werke enthalten ſind, alle die ſeligen Folgen dieſes weltbeglückenden Gnadenwerkes, und die höchſte und vollendetſte: das ewige Leben (Joh. 3, 16. 36; 6, 47.) — ſie alle ſind der Segen, womit in Chriſto, Abraham's Nachkommen, alle Völker der Erde ſollten geſegnet werden.

Mit der frohen Botſchaft dieſes, all das Genannte enthaltenden Evangelium ſandte Chriſtus, der Segenſpender für alle Völker, ſeine Apoſtel in die ganze Welt, zu allen Völkern, um dieſen ſeinen reichen Segen zu verkünden und mitzutheilen, Matth. 28, 18—20. Marc. 16, 15. 16. coll. Röm. 15, 29.[1]); und als er ſelber nach Vollendung ſeines ganzen Werkes von der Erde ſchied, da ſegnete er ſeine Jünger, und in ihnen die Völker, zu denen ſie gehen ſollten, die ganze erlöſete Welt, Luc. 24, 51. Und im Himmel, zur Rechten des Vaters, wo er fortan unſer Fürſprecher iſt (Röm. 8, 34.), iſt er auch der unſichtbare Segenſpender für alle ſeine Bekenner auf der ganzen Erde, bei denen er bleibt alle Tage, bis ans Ende der Welt (Matth. 28, 20.). Und die zahlloſen Schaaren aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen, die zum Himmelreiche verſiegelt ſind — zahlreich wie die Sterne des Himmels, und wie der Sand am Ufer des Meeres (Geneſ. 15, 15; 22, 17.), wie der Staub der Erde (daſ. 28, 14.): ſie ſind dieſes durch das Blut des Lammes, Apok. 7, 1—17. — Dieſes alſo iſt der Segen, der in Abraham und ſeinem Saamen, in Chriſto, allen Völkern zu Theil werden ſollte: — ein überherrlicher, überſchwänglicher, überreicher, unausſprechlich großer Segen für Zeit und Ewigkeit!

Erheben wir in dieſer Weiſe unſern Blick von der Verheißung des Segens und den Erklärungen des A. und N. T. hinüber zu den großen Segnungen, die das geſchichtlich in die Welt hineingetretene und in ihr fortlebende Chriſtenthum in den 1800 Jahren ſeines Beſtehens im Großen und Ganzen den Völkern der Erde, wie den einzelnen Individuen, die in Wahrheit Chriſti Jünger waren, gebracht hat und fortwährend bringt: — Segnungen, die nicht geläugnet werden können; Segnungen, die auch noch in manchen andern, ſelbſt irdiſchen Beziehungen, klar vor Augen liegen; Segnungen, welche die Seelen der wahren Chriſten ſo wonnevoll erquicken; Segnungen endlich, die über Tod und Grab hinausreichen: — wahrlich, dann iſt

1) „Scio autem, quoniam veniens ad vos, *in abundantia benedictionis Evangelii Christi* veniam.“

über die meſſianiſche Auffaſſung und Erklärung der den Patriarchen gegebenen Segensverheißung kein Zweifel mehr möglich, und wir müſſen, an der Hand der Geſchichte der Völker, das Geſtändniß ablegen: entweder iſt dieſe Verheißung für alle Völker eben in Chriſto erfüllt, oder aber, ſie iſt gar nicht erfüllt worden.

Aus dem A. T., welches in den verſchiedenen meſſianiſchen Weiſſagungen eine reiche Expoſition dieſes Segens iſt, ſind in Beziehung auf denſelben, nach den mannigfaltigen Bedeutungen dieſes Segens, als eines höchſt allgemeinen und vielumfaſſenden Ausdruckes, die Stellen zu merken:

Pſ. 71, 3. 6. 7. 12. 13. Iſai. 2, 2—4; 7, 14; 9, 1. 2. 6. 7; 11, 1—10; 12, 3; 44, 3; 49, 6. 8; 51, 5; 52, 15; 53; 55, 5; 60, 3—6. 9. 11; 66, 19. Jerem. 31, 31—34; Ezech. 17, 22—24. Dan. 2, 44. 45; 7, 13. 14; 9, 24. Joel. 2, 28. 29. Malach. 1, 11.

Schließlich iſt in Beziehung auf den Segen „in Abraham und in ſeinem Saamen" noch zu bemerken, daß dieſer von Abraham, als dem von Gott auserwählten Vater des Volkes Gottes (ſ. vorige Num.), zunächſt ausgeht, dann auf Iſaak, von dieſem auf Jakob fortgepflanzt wird. Von dieſem letzten Patriarchen geht die nächſte meſſianiſche Weiſſagung über auf ſeinen Sohn Juda, aus deſſen Stamme Chriſtus, der Segenſpender für alle Völker, entſtammen ſollte. Vgl. die beiden folgenden Num. 4. und 5. Der Mittelpunkt in dem Stamme Juda in der ſpäteren Zeit iſt David, zu deſſen Familie und Stadt, in welcher der Segenſpender geboren werden ſollte (Mich. 5, 2.) und geboren wurde (Luc. 2, 4—7. 11. Matth. 2, 4—11. coll. Joh. 7, 42.), Maria und Joſeph gehörten (Luc. 2, 4. 5.). So iſt alſo Abraham der erſte Stammvater Chriſti, nächſt ihm David, die hervorragendſte Perſönlichkeit aus Juda's Stamme, der Typus Chriſti. So ſagt denn der h. Matthäus im Anfange ſeines Evangelium: „Liber generationis Jesu Christi, *filii David, filii Abraham*," Matth. 1, 1. Von Abraham beginnt im V. 2. der genealogiſche Stammbaum Jeſu Chriſti: „*Abraham* genuit *Isaac*, Isaac autem genuit *Jacob*; Jacob autem genuit *Judam*, et fratres ejus" (welche letzteren dann nicht weiter berückſichtiget werden). Und ſomit weiſet dieſe Genealogie die irdiſche Abkunft des Segenſpenders für alle Völker nach von den drei Patriarchen, übergeleitet auf Juda's Stamm; und principaliter von Abraham, dem Vater ſowohl der Gläubigen aus den Unbeſchnittenen, als aus den Beſchnittenen, aus den Heiden und Juden (Röm. 4, 9—13.), aus denen zuſammen die Eine Kirche Chriſti beſteht (Joh. 10, 16. Eph. 2, 14.

[11.—18—22.]). Dies der Uebergang zu der folgenden meſſianiſchen Weiſſagung, und die Verbindung, der Zuſammenhang der den Patriarchen gegebenen fünfmaligen Verheißung mit der nächſten, der Jakobiſchen Weiſſagung.

4. Geneſ. 49, 8—10.

Dieſe Stelle enthält den Segen Jakob's, des letzten der drei Patriarchen, über ſeinen Sohn Juda.

War den Patriarchen: dem Abraham, Iſaak und Jakob, von Gott die Verheißung geworden, daß in ihrem Nachkommen κατ' ἐξοχην, im Meſſias, alle Völker der Erde geſegnet werden ſollten, wie in der vorigen Nummer erläutert worden; und iſt, wie am Schluſſe derſelben aus der Genealogie des h. Matthäus erwieſen, von den zwölf Söhnen Jakob's ſein Sohn Juda derjenige, aus deſſen Stamme (weiterhin durch David's Familie) der Meſſias Jeſus Chriſtus entſproß: ſo kann es nicht auffallen, ja es erſcheint von vorn herein ganz angemeſſen, wenn nicht gar nothwendig, — damit nämlich die Kette der meſſianiſchen Weiſſagungen und Verheißungen ununterbrochen bliebe —, daß eben Jakob, der letzte der Patriarchen, welchem ebenſo wie dem Abraham und Iſaak die Verheißung des Segenſpenders von Gott gegeben ward, dieſe Verheißung fortpflanze und zugleich unter ſeinen zwölf Söhnen, den Stammvätern des zwölfſtämmigen Volkes Iſrael, den bezeichne, aus deſſen Stamme jener große Nachkomme und Segenſpender entſprießen werde; ebenſo wie aus den zwei Söhnen Abraham's Iſaak es war, wornach deſſen Saame (Nachkommenſchaft) genannt werden ſollte, und deſſen Mutter Sara das N. T. vorbildete (Geneſ. 21, 12. Gal. 4, 21—31.); und wie aus den zwei Söhnen Iſaak's Jakob, den Gott vor Eſau liebte (Malach. 1, 2. 3. Röm. 9, 13.) und der das Recht der Erſtgeburt von Eſau ſich erkauft und den Segen ſeines Vaters Iſaak erlangt hatte (Geneſ. 25, 29 ff. Cap. 27.). Zugleich wird in unſerm Vaticinium die Zeit der Ankunft des Meſſias in der Weiſe erkennbar gemacht, daß ein anderes Ereigniß angegeben wird, bei deſſen Eintreffen der Erſehnte erſcheinen, aus Juda's Stamme entſprießen ſolle: dann nämlich, wann dieſer Stamm, welchem die oberherrſchaftliche und geſetzgebende Gewalt in unſerm Vaticinium zugeſprochen wird, dieſelbe verloren haben würde. — Gerade nun in dieſem wichtigen Augenblicke, wo Jakob dem Tode nahe war und er in zwölf Stämme auseinander

ging, finden wir es höchſt angemeſſen und nothwendig, daß, da aus ſeinem Saamen der Meſſias entſprießen ſollte, nun auch der Stamm aus den zwölfen angegeben würde, aus welchem der Meſſias entſprießen würde, damit man Gewißheit habe über deſſen Abkunft; und daß nun auch, wo Iſrael anfing, ein Volk zu werden, alſo in ſeine eigentliche Periode eintrat, die Zeit angegeben würde, wann der Meſſias erſcheinen würde, damit das Volk, das er erlöſen ſollte (Matth. 1, 21.), Gewißheit habe über deſſen Ankunft, und er ſomit, nach dieſen beiden Beſtimmungen, bei ſeinem Erſcheinen nicht verkannt werden könnte.

Die Worte des Segens Jakob's über ſeinen Sohn Juda ſind nun folgende:

V. 8. „Juda — du! dich werden loben deine Brüder. Deine Hand wird ſein auf dem Nacken deiner Feinde; vor dir werden ſich beugen die Söhne deines Vaters."

Juda, obgleich der viertgeborne[1]) Sohn Jakob's von der Lia (Geneſ. 29, 35.), erhält vor ſeinen Brüdern den vorzüglichſten Segen. Emphatiſch beginnt Jakob: „Juda — du!" oder wie Graf Stolberg gibt: „Juda, du biſt's!" du biſt der Auserwählte, der Vorzüglichſte unter deinen Brüdern. Dieſer Vorzug wird nun ausgeſprochen: „dich werden loben deine Brüder," ſie werden dich preiſen, werden deinen Vorzug vor ihnen gern anerkennen — deinen und deiner Nachkommen, welche hier und im Folgenden als in Juda eingeſchloſſen, immer mit zu verſtehen ſind. In den hebräiſchen Worten liegt ein aus der Bedeutung des Wortes „Juda" hergenommenes Wortſpiel: יְהוּדָה אַתָּה יוֹדוּךָ אַחֶיךָ (ähnlich wie oben in יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת Geneſ. 9, 27.). יְהוּדָה heißt: „Geprieſener", „Gelobter", Stammwort יָדָה, nur im Hiph. הוֹדָה = loben, preiſen[2]). Es iſt, als ob Jakob ſagte:

---

1) Bemerkenswerth iſt, daß weder der Erſtgeborne Abraham's, noch der Erſtgeborne Iſaak's, noch der Erſtgeborne Jakob's die Stammväter Chriſti werden, ſondern für dieſe Erſtgebornen immer andere den Vorzug erhalten. Wohl darum, damit Chriſtus, der Erſtgeborne vor aller Creatur (Coloſſ. 1, 15.), auch der Erſtgeborne ſei aus vielen Brüdern? Röm. 8, 29.

2) Vielleicht iſt hiermit auch im Zuſammenhange der Ausdruck für das Land der zwölf Stämme Iſrael's, für das Land Juda: „Das gelobte (geprieſene, preiswürdige) Land." Als ſolches heißt es: אֶרֶץ חֶמְדָּה = terra desiderabilis (desiderii), Pſ. 105 (106), 24. Jerem. 3, 19. Zach. 7, 14. Vgl. Num. 13, 28; 24, 5—7. — Aber auch in der Bedeutung: „das verheißene Land", heißt es

„Mit Recht iſt dein Name „Juda," d. i. Lob, Preis, Geprieſener, Preiswürdiger; denn dich werden deine Brüder loben." — Dieſes Lob wird dem Stamme Juda beſonders deshalb zu Theil werden, weil ſeine Hand auf dem Nacken ſeiner Feinde ſei," d. i. weil er der Vorkämpfer gegen die Feinde, die Canaaniter, ſpäter ſein wird, vom Herrn ſelbſt dazu erwählt, Richt. 1, 1 ff. Cap. 20, 18. Den erſten und letzten Theil unſers Verſes angehend, ſo hatte dieſer Stamm ſtets beſondere Prärogative vor den übrigen: ſo in der Ordnung des Lagers und des Zuges in der Wüſte ſteht er zuerſt, war er anführender Stamm; was zugleich beweiſet, daß Juda auch während des Aufenthaltes in Aegypten den Vorzug beſaß (ſ. Allioli zu II. Macch. cap. et vers. ult.), Num. 2, 3 ff. 10, 14; auch bei der Darbringung des Opfers iſt er der erſte, daſ. 7, 12. In Canaan erhielt der Stamm Juda vor den übrigen ſein Erbtheil, Joſua 15, 1 ff. S. Calmet.

V. 9. „Ein junger Löw' iſt Juda; von der Beute erhebſt du dich, mein Sohn! Er legt ſich, er ruhet wie ein Löwe, und wie eine Löwin: wer wird ihn aufreizen?"

„Von der Beute," hat das Hebräiſche, die Vulgata: *ad* praedam; das hebräiſche טֶרֶף hat nie die Bedeutung: ad.

In den Worten dieſes Verſes, worin Juda mit einem Löwen, einer Löwin verglichen wird, wird ſowohl deſſen einſtiges Königthum, da der Löwe der König der Thiere iſt, als auch, und beſonders, zugleich deſſen Kraft und kriegeriſche Tapferkeit geweiſſagt. Dieſes wurde zunächſt in David erfüllt, welcher der erſte König des Volkes aus dem Stamme Juda war, alle ſeine Feinde beſiegte und eine Dynaſtie gründete. Mit David beginnt das Königthum in Iſrael im eigentlichen Sinne; denn Saul, der alsbald verworfen wurde, gründete keine Dynaſtie; mit ihm war das Königthum aus ſeinem Stamme auf immer verſchwunden.

Mit dieſer nächſten Deutung aber iſt unſer Vaticinium nicht erſchöpft; ein höherer, auf den Meſſias gehender Sinn liegt darin. Nach dem h. Matthäus iſt, der Geſchichte gemäß, vom Stamme Juda aus die Genealogie Chriſti weitergeführt: „Jacob autem genuit *Judam* et fratres ejus (die nun nicht ferner beachtet werden); *Judas* autem genuit Phares etc." Matth. 1, 2. 3. Der h. Pau-

---

das gelobte Land: *terra repromissionis*, Hebr. 11, 9. Die betreffenden Verheißungen ſ. Geneſ. 12, 7; 15, 18; 13, 15; 26, 4. Deut. 34, 4. Apgſch. 7, 5.

lus ſagt: „Es iſt offenbar, daß aus Juda unſer Herr entſtammt," Hebr. 7, 14. Das Hauptargument aber dafür, daß die Worte unſers Verſes, worin Juda mit einem Löwen, als heldenmüthiger Sieger über ſeine Feinde (V. 8. Richt. 1, 1 ff. 20, 18.), verglichen wird, im höchſten und letzten und erſchöpfenden Sinne, nach dem eigentlichen und letzten Zwecke dieſer Weiſſagung, auf den Meſſias als den unüberwindlichen Beſieger ſeiner Feinde („wer wird ihn aufreizen?"), als den löwenmüthigen Kämpfer und Helden zu beziehen ſeien, ergibt ſich aus der ſchlagenden Stelle der Apok. 5, 5., wo es von dem Lamme (d. i. Chriſto dem Herrn) heißt: „Es hat überwunden der Löwe vom Stamme Juda, die Wurzel David's." Der eigentliche, wahre, hier gemeinte Löwe, deſſen weiterer Typus David als Beſieger aller ſeiner Feinde iſt, iſt demnach Chriſtus, iſt das Lamm (vgl. noch Apok. 17, 14.), der ſtarke Gott, Iſai. 9, 6; iſt der Adonai (Meſſias), der am Tage ſeines Zornes ſeine Feinde zerſchmettern wird (Pſ. 109, 5. 6. cf. Pſ. 2, 9.), wann ſchnell, wo er aufgereizt wird, ſein Zorn entbrennt, Pſ. 2, 13. Dieſer Löwe iſt der Stern aus Jakob, das Scepter aus Iſrael, der zerſchmettert die Fürſten Moabs (Num. 24, 17.); iſt der Held von Edom, mit blutgefärbten Kleidern von Bosra, herſchreitend in der Fülle ſeiner Kraft (Iſai. 63, 1 ff. Apok. 19, 13.), der da richtet und ſtreitet mit Gerechtigkeit, und deſſen Name iſt: König der Könige, und Herr der Herrſcher (Apok. 19, 11. 16.). Dieſer Löwe iſt Chriſtus, der da ſprach: „Seid getroſt! Ich habe die Welt überwunden," Joh. 16, 33., und deſſen Kirche die Pforten der Hölle nicht überwinden werden (Matth. 16, 18.); er iſt „der Stärkere", der „von der Beute ſiegreich ſich erhebt," die er dem Fürſten der Finſterniß genommen, Luc. 11, 22.

Iſt nun im höchſten und letzten Sinne „der Löwe" (V. 9.) eben der ſiegreiche Held Chriſtus, beſonders wegen der Stelle Apok. 5, 5., womit die übrigen angeführten innig zuſammenhangen und ihre Erklärung im meſſianiſchen Sinne davon haben: dann iſt auch eben dieſer Chriſtus im allegoriſchen Sinne in V. 8. zu verſtehen. — „Ihn werden ſeine Brüder loben." Chriſtus iſt der Erſtgeborne aus vielen Brüdern (Röm. 8, 29.), der ſich nicht ſchämte, die von ihm Geheiligten ſeine Brüder zu nennen (Hebr. 2, 11. cf. Pſ. 21, 23. Joh. 20, 17. Matth. 12. 49. 50.). Sie nun, die von ihm Erlöſeten und Geheiligten, alle ſeine Brüder im geiſtigen Sinne, und auch, weil er als Menſch in unſer Geſchlecht eingegangen war, ſie loben und

preiſen ihn immerdar, Pſ. 71, 15; 117, 26. coll. Matth. 21, 9; ihn bekannten bis zum Tode alle ſeine h. Bekenner und Blutzeugen des N. T. — „Sie werden vor ihm ſich beugen" — ihn anbeten, Pſ. 44, 12; 71, 9—11. cf. Luc. 5, 8. 41. Joh. 9, 38. Marc. 1, 40. Matth. 20, 20; 28, 16. 17. Luc. 24, 52. Apok. 5, 5. 6—13. Vor Ihm, den alle Engel anbeten ſollen (Hebr. 1, 6.); vor dem alle Kniee derer, die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ſind, ſich beugen ſollen (Phil. 2, 10. cf. Röm. 14, 11.), vor ihm ſollen auch ſeine Feinde den Staub lecken (Pſ. 71, 9.) und beſiegt zum Schemel ſeiner Füße gelegt werden (Pſ. 109, 1.).

Somit iſt klar, daß eben in Chriſto, dem Löwen aus dem Stamme Juda (Apok. 5, 5.), der Inhalt dieſer beiden Verſe 8. u. 9. vollſtändig erſchöpft, und auf ihn hin dieſer vorzügliche Segen dem Juda weiſſagend gegeben, ſonach ferner Juda ein wahrhafter Typus Chriſti iſt, da aus ihm — durch David den König — der wahre und ewige König-Meſſias, der König der Könige und Herr der Herrſcher, abſtammte, ſymboliſirt durch den „Löwen," den König der Thiere. Darum ſprach der Engel Gabriel zu Maria: „Gott der Herr wird ihm — dem Sohne des Allerhöchſten, Jeſus — den Thron ſeines Vaters David geben, und er wird herrſchen in dem Hauſe Jakob's (Vaters von Juda) in Ewigkeit," Luc. 1, 32; herrſchen in Iſrael, Mich. 5, 2; herrſchen in Ewigkeit — der Fürſt der Könige der Erde, der König der Könige, der Herr der Herrſcher, Apok. 1, 5; 19, 16. — So wie nun weder Abraham, noch Iſaak, noch Jakob es ſelbſt, perſönlich ſind, in denen alle Völker der Erde geſegnet werden ſollen, ſondern der von ihnen, principaliter von Abraham, abſtammende Meſſias (vorige Nummer); ebenſo iſt Juda, der nähere Stammvater Chriſti, nicht ſelbſt, nicht perſönlich dieſer Löwe, ſondern eben der von ihm abſtammende geiſtige Löwe, der Meſſias (Apok. 5, 5.), von welchem alles das in dieſen zwei Verſen Geſagte im letzten, vollendeten und wahrſten Sinne gilt und auf ihn hin geſagt iſt — im zweiten, allegoriſchen Sinne der h. Schrift, den ſie ſelber uns hier erſchließt durch den Geiſt Gottes.

Im nun folgenden Verſe ſtellt ſich der meſſianiſche Gehalt des weiſſagenden Segens Jakob's noch deutlicher heraus, und documentirt und beſtätiget dadurch zugleich die meſſianiſche Erklärung der beiden vorigen Verſe.

V. 10. „Nicht wird weichen das Scepter von Juda, und der Geſetzgeber von ſeinen Nachkommen, bis Schiloh

(ſein Saame) kommt: und ihm wird die Erwartung der Völker ſein."

Die Vulgata gibt den Vers: „Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus, donec veniat, qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium." Die LXX. hat: Οὐκ ἐκλειψει ἀρχων ἐξ Ἰουδα, και ἡγουμενος ἐκ των μηρων αὐτου, ἑως ἀν ἐλθῃ τα ἀποκειμενα αὐτῳ· και αὐτος προςδοκια ἐθνων.

In dieſem Verſe wird dem Stamme Juda deutlich die Herrſcher- und geſetzgebende Würde vorhergeſagt, zugleich aber auch ein Ziel derſelben angegeben: „bis Schiloh kommt." Daß unter dem Worte sceptrum (שֵׁבֶט) die Führung des Principats, im engeren Sinne die königliche Würde, deren Abzeichen das Scepter, der Herrſcherſtab iſt, bezeichnet werde, bedarf keines langen Nachweiſes; vgl. Pſ. 2, 9. Num. 24, 17. Wie aber in der angezogenen Stelle Num. 24, 17. das Wort שֵׁבֶט concret zu faſſen iſt als Scepterträger, Herrſcher, ſo auch hier; die LXX. drückt es auch in dieſem Sinne aus, da ſie ἀρχων überſetzt. Auch das folgende מְחֹקֵק (LXX. ἡγουμενος) deutet darauf hin, daß שֵׁבֶט in dem genannten Sinne zu nehmen ſei. — מְחֹקֵק = Geſetzgeber, von חָקַק anordnen, Geſetze geben; חֹק — Geſetz. — Der Sinn des Verſes iſt nun vollſtändiger dieſer: Im Verfolge der Zeit wird der Principat, und beſonders die königliche Würde (im V. 9. bereits durch „Löwe" angedeutet) auf den Stamm Juda kommen und dann auch bei demſelben verbleiben — nicht auf einen andern Stamm übergehen; wenn aber endlich die königliche Würde aufhören wird, ſo wird von da an die geſetzgebende Gewalt bei dieſem Stamme fortdauern — bis „Schiloh" (der Meſſias) kommt (ſ. Lilienthal II. Bd. §. 20.). Vor dem Königthume beſaß der Stamm Juda ſchon den Principat unter den übrigen Stämmen, wie oben nachgewieſen. Als ſpäter Iſrael Könige verlangte und erhielt, wie die übrigen Völker ſie hatten, war es die Familie David's aus dem Stamme Juda, welche nach Saul's Verſtoßung, der aus dem Stamme Benjamin war (I. Kön. 9, 21.), welcher Stamm aber immer als ein Anhang des Stammes Juda betrachtet wurde (III. Kön. 11, 13; 12, 20. I. Paral. 11, 1; ſ. Allioli ad II. Mach. 15, 40.), — eine eigentliche Dynaſtie gründete, und bei welcher nach Gottes Verheißung (ſ. Num. 8.) das Königthum bleiben ſollte und bis zum Verlöſchen deſſelben — bis zur babyloniſchen Gefangenſchaft — auch blieb, von 1055—588 v. Ch.; der letzte König aus Juda's Stamme war Zedekias (IV. Kön. 24, 25.), Oheim des Jechonias (l. c. V. 17.), von deſſen Saamen, nach der

Weiſſagung des Propheten Jeremias, ferner keiner auf David's Throne ſitzen ſollte, Jerem. 22, 28—30.

Während der babyloniſchen Gefangenſchaft waren die Aelteſten und Richter des Volkes aus dem Stamme Juda, wie ſich ergibt aus der Geſchichte der Suſanna, Dan. 13, 56. (Calmet). Daniel ſelbſt, der zu Babel in ſo großem Anſehen ſtand, war aus königlichem Geblüte, folglich aus Juda's Stamme, Dan. 1, 3. 6. — Nach der Gefangenſchaft war die oberſte Gewalt bei dem Stamme Juda, denn Zorobabel, der Sohn Salathiel's, ein Fürſt von Juda (Agg. 1, 1; 2, 3.), führte die Gefangenen in ihr Vaterland zurück (I. Esdr. 1, 8; 2, 2.). Nach der Gefangenſchaft beſaß der Stamm Juda ſo ſehr das höchſte Anſehen, behauptete ſo ſehr den erſten Rang, daß das ganze zurückgekehrte Volk (meiſt aus Juda's Stamme) von ihm fortan den Namen „Juden" führte. Und wenn auch die Juden von da an von den perſiſchen, ägyptiſchen und ſyriſchen Königen abhängig waren, ſo waren die Statthalter, mit königlicher Gewalt, nie Fremde, ſondern immer Juden. — Was die Machabäer angeht, welche zum Stamme Levi gehörten (I. Mach. 2, 1 ff.), ſo können ſie aus dem Grunde dennoch als zum Stamme Juda gehörig betrachtet werden, weil ſie, nach Einigen, von mütterlicher Seite vom Stamme Juda abſtammten, und beſonders weil nach der Gefangenſchaft die Stämme Benjamin und Levi, ſammt allen denjenigen, die etwa noch aus andern Stämmen zurückkamen, dergeſtalt dem Stamme Juda incorporirt waren, daß ſie, wie oben geſagt, alle den Namen Juden bekamen; ſo heißt Mardochäus, obgleich aus dem Stamme Benjamin, ein „jüdiſcher" Mann, Eſth. 2, 5. Wenn aber auch die Machabäer die Anführer des Volkes im Kriege waren (duces — מְחֹקֵק bedeutet allerdings auch dux), ſo haben ſie deshalb nicht auch die geſetzgebende Gewalt gehabt. Dieſe war bei dem Synedrium, dem großen Rathe der ſiebenzig Aelteſten, welcher auch die richterliche Gewalt beſaß, Matth. 5, 22. Apgſch. 22, 30 ff. Nun aber war der Stamm Juda der ſtärkſte der zurückgekehrten Stämme, ſo faſt der einzige, mit welchem dann von da an die übrigen dem Namen nach verſchmolzen (I. Esdr. 1, 5.); daher aller Wahrſcheinlichkeit nach der größte Theil des Synedriums aus Leuten vom Stamme Juda beſtand; ja nach dem Berichte der Juden hat man ſtets Jemanden aus dem Hauſe David's zum Haupte dieſes hohen Rathes erwählt, wenn man nur eine dazu tüchtige Perſon finden konnte. Das Anſehen dieſes Synedriums hörte ſpäter auch unter der römiſchen Herrſchaft nicht auf, welche zuließen,

daß das jüdiſche Volk nach ſeinen eigenen Geſetzen regiert wurde, cf. Joh. 18, 31; 19, 7. und oben Matth. 5, 22. u. a. St. Erſt mit dem Umſturz des ganzen jüdiſchen Staates hörte dieſe geſetzgebende ꝛc. Körperſchaft auf.

Es hat alſo der Stamm Juda, nach dem weiſſagenden Segen Jakob's, den Vorrang vor den übrigen Stämmen und beſonders die königliche und reſp. geſetzgebende Gewalt behauptet:

1. Bis auf David hatte dieſer Stamm ſtets den erſten Rang vor den übrigen;

2. Von David bis auf Zedekias — bis zur babyloniſchen Gefangenſchaft — hat ausſchließlich der Stamm Juda die königliche Gewalt inne gehabt;

3. Aus der Gefangenſchaft kehrte der Stamm Juda ſo faſt allein zurück, mit wenigen anderen aus dem Stamme Benjamin, Levi und anderen nicht genannten Stämmen; weshalb das ganze Volk von nun an von Juda den Namen Juden führte. „Der Name Juda verſchlang die andern Namen Iſraels.“ Stolberg. Daher denn auch der Heiland zur Samariterin ſagt: „Das Heil kommt von den Juden her,“ Joh. 4, 22. Den Urſprung der Samariter ſ. IV. Kön. 17, 24 ff. Das Land Paläſtina beſtand zur Zeit Jeſu aus den drei Theilen: Judäa, Samaria, Galiläa.

4. Hauptſächlich wichtig iſt die Bemerkung des Cornel. a Lapide, daß genau genommen das Scepter von Juda — bis auf Chriſtus — nicht gewichen ſei, aus dem Grunde, weil die Krone, das Herrſcherrecht und die Herrſchergewalt, ſtets im eigentlichen Sinne dem Stamme Juda angehörten:

a) weil dieſes Recht, dieſe Gewalt, dem David und ſeiner Familie (aus dem Stamme Juda) von Gott für immer war verheißen worden (II. Kön. 7, 12—16; III. Kön. 9, 5. cf. Pſ. 88.); ſie war alſo dieſer Familie und dieſem Stamme *jure haereditario* ausſchließlich eigen;

b) weil der Königsſitz, die Metropolis des Reiches, Jeruſalem, zum Stamme und ganzen Lande Juda (Judäa) gehörte;

c) weil nach dem Schisma der zehn Stämme der Stamm Juda, welcher dem Hauſe David's und deſſen Enkel Roboam anhing, dieſen ſich zum eigenen Könige wählte und das Reich Juda gründete;

d) auch nach der Rückkehr aus der Gefangenſchaft gehörte dieſes *jus regni* dem Stamme Juda an, die Wahl der Fürſten, der

Reichsoberhäupter. Der Stamm Juda war es, welcher die Macchabäer wegen ihres Eifers und ihrer Tapferkeit zu Anführern erwählte und ſich dieſelben vorſetzte.

5. Nach Erlöſchung der königlichen Würde und Gewalt war während der Gefangenſchaft die oberſte Autorität, und nach derſelben die geſetzgebende (richterliche und theilweiſe executive) Gewalt bei dem Stamme Juda, dem Hauptſtamme, der ins Vaterland zurückkehrte.

Nach dieſer geſchichtlich begründeten Deduction war ſeit dem Stammvater Jakob der Stamm Juda ſtets der vorherrſchende, das שֵׁבֶט führende Stamm; und namentlich waren ſeit der Errichtung der Königswürde immer Juden, oder Angehörige des Stammes Juda, die Herrſcher und Geſetzgeber in Iſrael. Herodes, der Idumäer, war der erſte Fremde, der erſte Ausländer, welcher als König, und dazu unter römiſcher Oberherrſchaft, unter welche Judäa bereits im Jahre 63 v. Ch. durch die Eroberung Jeruſalems durch Pompejus gekommen war, welcher dieſes Land zu einer römiſchen Provinz machte, auf dem Throne des Volkes Gottes ſaß. „Hatten gleich," ſagt Graf Stolberg, „ſchon ſeit einem halben Menſchenalter die Römer Eingriffe in die Rechte der jüdiſchen Unabhängigkeit gethan, ſo übten ſie doch eben im Jahre, da unſer Heiland geboren ward, zum erſtenmale landesherrliche Gewalt, indem ſie alles Volk, nach Weiſe des römiſchen census, den Auguſtus von den römiſchen Bürgern auf die Provinzen ausdehnte, in Rollen aufzeichnen ließen (Luc. 2, 1 ff.). Als Jeſus zwölf Jahre alt war, ſandte Auguſtus den Coponius als Procurator nach Jeruſalem, und die jüdiſche Obrigkeit verlor nun das Recht über Leben und Tod." Geſch. d. Rel. Jeſu, Bd. I. S. 224 f. Von Herodes an, dem den Juden von den Römern aufgedrungenen Schattenkönige aus idumäiſchem Geſchlechte, blieb die Herrſchaft über das jüdiſche Volk ſtets bei Fremden, theils Vierfürſten, theils Landpflegern (tetrarchae, praesides, procuratores — ſo unter der Regierung der Kaiſer Auguſtus und Tiberius, Luc. 2, 1. 2; 3, 1. Apgſch. 23, 24; 24, 27; 25, 13.), bis zur Zerſtörung der Stadt Jeruſalem und der gänzlichen Auflöſung des jüdiſchen Staates im Jahre 70 nach Chr. Geb.[1]).

Einzelne kleinere Schwierigkeiten, welche gegen dieſe Deduction

1) Vgl. zu dieſer Deduction *Cornel. a Lap.*, Calmet, Lilienthal, Stolberg, Allioli zu II. Mach. cap. et vers. ult., Hengſtenberg, Joſ. Scheth, Bigoni, Origenes de princip. l. 4. n. 3.

angebracht werden könnten, ſind nicht derartig, daß ſie die Stärke des, im Großen und Ganzen nicht zu erſchütternden, Beweiſes ſchwächen könnten; kleinere Abweichungen dürfen nicht premirt oder urgirt werden, und mit Recht ſagt Calmet: Non est hic postulanda constans et nunquam interrupta series principum et regum e tribu Juda. In continuata tot annorum serie, nulla profecto temporis alicujus interruptionis ratio habenda est. Verba illa: *Non auferetur sceptrum* etc., humano more atque laxiori sensu intelligenda sunt.

Da nun die königliche und die geſetzgebende Gewalt, welche von Jakob dem Juda verheißen wurde, der Geſchichte gemäß ſtets bei dieſem Stamme geblieben iſt bis auf Herodes den Idumäer, von welchem an dieſe Gewalt von Juda gewichen war und nie wieder zurückgekehrt iſt: ſo muß, wenn überhaupt dem Vaticinium Wahrheit zukommen ſoll, nun auch das zweite Hemiſtich unſers Verſes ſeine Erfüllung geſehen haben, und zwar eben zur Zeit des Herodes; oder, es muß zur Zeit dieſes Fürſten der „Schiloh" gekommen ſein.

Dieſes zweite Hemiſtich heißt im Hebräiſchen:

עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים׃ —

Es ſtellt ſich nun die überaus wichtige Frage: wer dieſer „Schiloh" ſei?

Alle Alten, Chriſten ſowohl als Juden, kommen darin überein, daß „Schiloh" der Meſſias ſei, und dieſes Vaticinium ſomit eine überaus deutliche Weiſſagung vom Meſſias und zugleich von der Zeit der Ankunft deſſelben enthalte. Dieſer Meinung ſind die chaldäiſchen Paraphraſten: Onkelos, Jonathan, und das Targum von Jeruſalem, welche geradezu umſchreiben: donec veniat Messias, und deren Autorität um ſo wichtiger iſt, da ſie eben die von Alters her überlieferte Deutung des Wortes enthalten, und jüngerer Zeit, als Chriſtus, angehören. — Im Talmud wird im Traktat Sanhedrin cap. 12. auf die Frage: *Quod nomen Messiae futurum sit?* die Antwort gegeben: *Nomen Schiloh*, weil geſchrieben ſtehe: „*donec venerit Schiloh.*" — Die gewichtvollſten jüdiſchen Lehrer: R. Bechai, R. Jarchi, R. Moſes, R. Abarbanel, R. David Kimchi u. a. verſtehen unter dem Schiloh den Meſſias; ſo daß alſo die drei Hauptautoritäten der Juden: die targumiſtiſche, die talmudiſtiſche und die rabbiniſche, in dieſem wichtigen Punkte in Uebereinſtimmung ſind. S. Bigoni l. c. tom. II. p. 16. 17. Die Väter und Exegeten unſerer Kirche verſtehen ebenfalls ſämmtlich unter dem

Schiloh den Meſſias, Jeſus Chriſtus. — Ferner, wenn die im Paradieſe gegebene Verheißung des Zertreters des Schlangenkopfes, und ebenſo die dem Abraham, Iſaak und Jakob gegebene Verheißung des Segenſpenders für alle Völker auf keinen andern, als auf den Meſſias, Jeſus Chriſtus, zu beziehen; wenn der „Löwe" im 9. V. unſerer Weiſſagung, wie nachgewieſen, wiederum derſelbe Chriſtus, der Meſſias, iſt; wenn nach der Geſchichte des N. T. die Thatſache feſtſteht, daß unter Herodes dem Idumäer dieſer Chriſtus, im ganzen N. T. als der wahre Meſſias anerkannt und von den Chriſten aller Jahrhunderte als ſolcher verehrt, geboren wurde: dann ſind wir nicht allein berechtigt, ſondern durchaus genöthigt, unter dem „Schiloh" den Meſſias zu verſtehen, ſo wie die älteſte Tradition der Juden ihn unter dieſem Namen verſtanden hat.

Wer alſo „Schiloh" ſei, kann nach dem Geſagten nicht zweifelhaft ſein. Nicht ſo unzweifelhaft aber iſt die Bedeutung des Wortes als ſolchen; in der Aufſtellung der lexikaliſchen und grammatiſchen Bedeutung deſſelben gehen die Interpreten auseinander; das Wort als ſolches gehört zu den ſchwierigſten, vielfach gedeuteten, es iſt eine „vox quae crucem figit interpretibus." Calmet.

Ehe wir zur Erklärung des Wortes ſchreiten, mögen die verſchiedenen Schreib- oder Lesarten angegeben werden:

1. שִׁילֹה in den meiſten jüdiſchen Manuſcripten und faſt allen Ausgaben; es iſt die Lesart des maſoretiſchen Textes;

2. defectiv שִׁלֹה;

3. שִׁילוֹ und defectiv שִׁלוֹ in wenigen Manuſcripten.

Die zweite Form שִׁלֹה findet ſich in 38 jüdiſchen und allen ſamaritaniſchen Codicibus. S. Geſenius' Lex. und Vater's Commentar üb. d. Pentateuch.

Welches iſt nun die Bedeutung des Wortes שִׁילֹה? Aus den mannigfachen Deutungen, welche man dieſem Worte gegeben hat, möge hier zunächſt diejenige angegeben werden, welcher wir, und zwar aus wichtigen Gründen, beiſtimmen.

Der gelehrte Rabbi David Kimchi überſetzt dieſes Wort mit *filius ejus;* שִׁיל est בֵּן (filius), ſagt er in libro radic., hergeleitet von שִׁילְיָה secundina, Nachgeburt, Ausgeburt (Deut. 28, 57.), von שָׁלָה = שָׁלַל extrahere; nach dem Arabiſchen = profluvium, fluxus = semen, Kind, Nachkomme. „Imo et Doctores nomine שִׁלְיוֹל pro *foetu abortivo* utuntur." Das ה wäre nun das Suffixum ſtatt וֹ, womit auch das Wort in einigen Manuſcripten ge-

ſchrieben wird — שִׁילוֹ[1]); und ſomit wäre שִׁילֹה ohne alle Schwierigkeit: *semen ejus.* S. J. *Merceri* thesaur. ling. sanctae. In dem folgenden V. 11. kommt das Suffixum ה wieder vor in יְרֹתֹה ſein Füllen. Calmet entſcheidet ſich ebenfalls für dieſe Deutung. Nach Anführung einiger anderer ſagt er: „Malumus autem ita reddere: „„non recedet sceptrum de Juda, donec nascatur *filius, qui ipsi succedet.*““ Penes Judam summa manebit potestas tamdiu, quamdiu advenerit *legitimus haeres,* cujus in manus imperium remittet.“ בוא wäre dann = nasci; der Sinn: bis ſein Saame kommt = bis ſein Sohn, und zwar ſein Sohn κατ' ἐξοχην, geboren wird. — Auch die Ueberſetzung des Tremellius und Junius gibt: usque dum venturus erit *filius ejus.*

Dieſe im Allgemeinen wenig beachtete Deutung des שִׁילֹה ſcheint uns die einfachſte und richtigſte zu ſein und vor den ſpäter anzuführenden den unbedingten Vorzug zu verdienen, und zwar aus folgenden gewichtvollen Gründen:

1. In ſprachlicher Hinſicht dürfte die citirte Stelle Deut. 28, 57. ſchlagend ſein; nicht allein wegen des dort vorkommenden Wortes שִׁלְיָה (secundina — Nachgeburt), ſondern auch wegen des dortigen Beiſatzes: מִבֵּין רַגְלֶיהָ (de inter pedes ejus), ebenſo wie dieſes: מְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו (dux de inter pedes ejus — de femore ejus) in unſerer Stelle vorkommt und gleich darauf: שִׁילֹה שֶׁיָּבֹא לוֹ folgt. Der שִׁילֹה wäre alſo der *semen ejus*, quod venit de inter pedes ejus, wie der מְחֹקֵק qui venit de inter pedes ejus. — Einige haben, was aber dem Parallelismus entgegen zu ſein ſcheint und übrigens zur Rechtfertigung unſerer Erklärung auch nicht einmal nöthig iſt, ſo verbunden: bei מְחֹקֵק ein Ruhezeichen in der Weiſe: non auferetur sceptrum de Juda et dux, — de inter pedes ejus donec veniat Schiloh — um dadurch aus unſerer Stelle genau den Worten nach die Abkunft des Meſſias von Juda zu beweiſen, wie Paulus ſagt: „Es iſt offenbar, daß aus Juda unſer Herr entſtammt.“ Hebr. 7, 14. S. Calmet.

2. Wichtiger iſt folgender Grund. In den bisherigen meſſianiſchen Verheißungen, den Urverheißungen, ſowohl Geneſ. 3, 15., als Cap. 22, 18. (Verheißung an Abraham), 26, 4. (an Iſaak), 28, 14. (an Jakob), iſt immer die Rede von einem Saamen (זֶרַע), der der Schlange den Kopf zertreten, in dem alle Völker der Erde

1) Nicht unwahrſcheinlich iſt wegen des gleich folgenden לוֹ die Schreibart שִׁילוֹ ſtatt שִׁילֹה gewählt.

geſegnet werden ſollen; alſo von einem ſpäterhin kommenden Nachkommen des Weibes und reſp. Abraham's, Iſaak's und Jakob's. Jakob iſt der letzte, dem dieſer זֶרַע verheißen wurde. Was iſt nun wohl natürlicher, als daß er, dieſe erſten meſſianiſchen Verheißungen fortpflanzend und übertragend auf ſeinen Sohn Juda, in eben ſolchem Ausdruck zu dieſem ſpreche, wie zu ihm und ſeinen Vätern von Gott ſelbſt geſprochen war? In den bisherigen, unmittelbar von Gott kommenden beſtimmten meſſianiſchen Verheißungen (Gen. 9, 26. 27. iſt etwas anderer Art) war dieſes Wort זֶרַע immer gebraucht worden, alſo bisher ein ſolenner Ausdruck zur Bezeichnung des Meſſias; dieſer Geneſ. 3, 15. grundgelegte und bei den drei Patriarchen wieder aufgenommene Ausdruck konnte, nach der ganzen Haltung beſonders der den drei Patriarchen wiederholt gegebenen Verheißung, ſo lange es hier hauptſächlich um die **Abſtammung** des Meſſias ſich handelte, und bis dieſe Abſtammung in der Patriarchalzeit zum vollkommenen Abſchluß kam, bei der Weiſſagung Jakob's nicht fehlen; Jakob mußte auf denſelben, als den ihm durch Gott **bekannten Ausdruck**, wieder hingeleitet werden und mußte ihn auf einen ſeiner zwölf Söhne, auf den von Gott zum weiteren Stammvater des Meſſias auserſehenen Sohn Juda, übertragen, ſo wie er durch Gott ſelbſt von Abraham auf Iſaak, von dieſem auf Jakob übertragen worden war. Nur in dieſer Weiſe haben wir eine gehörige, man möchte ſagen natur- und ſachgemäße Fortpflanzung dieſer zu Einem Cyklus gehörenden meſſianiſchen Verheißung. Bei Juda nun kam dieſe Abſtammung des Meſſias vorläufig zum vollen Abſchluß, da dieſer aus ihm, vor ſeinen Brüdern, den Stammvätern des zwölfſtämmigen Volkes Iſrael, zunächſt nach den Patriarchen — herkommen ſollte und der Genealogie gemäß von ihm herkam (cf. Hebr. 7, 14.). Die citirte Stelle Pauli: „es iſt offenbar, daß aus Juda unſer Herr entſtammt," kann füglich als eine Umſchreibung des שִׁילֹה gelten: bis ſein Saame kommt (der aus ihm herſtammende Meſſias — als Saame ſchon den Patriarchen verheißen). In der Folgezeit wird nun zur näheren Bezeichnung der Abſtammung des Meſſias dieſelbe übergeleitet auf eine Familie aus Juda's Stamme, auf die Familie David's (Iſai. 11, 1 ff. ꝛc.). Daher nun Matthäus ſagt: Jacob autem genuit *Judam* et fratres ejus; *Judas* autem genuit Phares etc. Auch dieſes „*genuit*" iſt in Beziehung auf שִׁילֹה nicht ohne Anhalt und Bedeutung, ſo wie desgleichen auf זֶרַע. Aus den zwölf Söhnen Jakob's, den Stamm-

vätern der zwölf Stämme des Volkes Israel, mußte Einer als Christi Stammvater bezeichnet werden, gerade zu dieser Zeit, wo Jakob in zwölf Stämme auseinander ging; und dieses geschieht durch Jakob's Wort auf eine ganz deutliche Weise: „Das Scepter wird von Juda nicht weichen, ... bis sein Saame kommt" — sein Sohn κατ' ἐξοχην. „Sein Saame" kann nun entweder bedeuten: bis Abraham's (der dem Abraham zuerst verheißene und aus ihm principaliter abstammende) Saame kommt; oder — und das scheint richtiger zu sein —: bis sein, d. i. Juda's Saame kommt, sein Sohn κατ' ἐξοχην, der aus ihm (als Abraham's, Isaak's und Jakob's Saame, die Juda's Väter sind) entsprießen, von ihm eben seine fernere Abstammung haben soll, im Gegensatze zu seinen elf Brüdern, von denen der Messias nicht abstammen soll. Vgl. das Wort Jesu: „das Heil kommt von den Juden her," d. i. von Juda's Stamme, Joh. 4, 22., aus dem unser Herr entstammt, Hebr. 7, 14.

Anm. Daß in dem weissagenden Segen Jakob's nicht dasselbe, früher gebrauchte, Wort זֶרַע, sondern שִׁילֹה (שִׁילֹה) vorkommt, verschlägt nichts; genug, daß letzteres die wohl nicht zu bestreitende Bedeutung von זֶרַע hat, wie sub 1. nachgewiesen. Jakob, der lange in einem fremden Lande, in Aegypten, gewohnt, konnte von dorther diesen seltenern hebräischen Ausdruck haben; wie ja auch manche andere Ausdrücke im Pentateuch an den Aufenthalt der Juden in Aegypten erinnern. — Vgl. gleich unten sub 4., zum Beweise, daß der Gebrauch des Wortes זֶרַע nicht absolut nothwendig gewesen.

3. Hieran schließt sich folgender Grund. In den Verheißungen an Abraham, Isaak und Jakob ist jedesmal von dem aus ihnen entsprießenden Saamen gesagt worden: daß in demselben alle Völker der Erde gesegnet werden sollten. Genau schließt sich hieran der weissagende Segen Jakob's: „bis sein Saame kommt, **und ihm wird die Erwartung der Völker sein.**" Also: „der Saame Abraham's, Isaak's und Jakob's, in dem alle Völker (Geschlechter, Familien) der Erde gesegnet werden sollen, er ist hier, auf Juda hinübergeleitet, der Saame Juda's; und: weil die Völker in ihm gesegnet werden sollen, so wird dieser Saame ebendeswegen auch von den Völkern sehnsuchtsvoll erwartet werden; auf diesen Saamen wie auf den Segen desselben werden sie harren." Dies wäre eine Erweiterung, ein Zusatz zu der ersten den Patriarchen gegebenen Verheißung, und eine ganz naturgemäße folgerichtige Erweiterung; denn wenn mir Segen (Gutes, Heil) verheißen ist, so ist nichts natürlicher, als daß

ich auf dieſen Segen und auf den, der ihn bringen ſoll, harre, hoffe, denſelben erwarte, darnach mich ſehne. Sonach ſtände das Jakobiſche שִׁילֹה in Verbindung mit dem זֶרַע Abraham's, Iſaak's und Jakob's, und die Erwartung des שִׁילֹה von den Völkern mit dem verheißenen Segen für alle Völker; „für alle Völker," weil Abraham, der ſowohl vor als nach der Beſchneidung die Verheißung erhielt, der Vater ſowohl der Unbeſchnittenen als der Beſchnittenen, der Heiden wie der Juden iſt, Röm. 4, 9—13.

Eine andere Erweiterung der Jacobiſchen Weiſſagung, gegen die frühere Verheißung gehalten, wäre darin zu finden, daß der Meſſias, aus Juda's, dem Königsſtamme in Iſrael, entſprießend, ebenſo König (vgl. V. 9. „Löwe") und zwar ſiegreicher König ſein werde, wie oben nachgewieſen; was auch ſchon daraus ſich erſchließt, daß der שִׁילֹה, der Meſſias, der „Sohn", der Nachkomme Juda's, deſſen Stamme die Königswürde ſpäter als erbliche verheißen wurde (vgl. II. Kön. 7. III. Kön. 9. Pſ. 88.), zugleich auch deſſen *haeres legitimus regni* iſt, cf. Luc. 1, 32. coll. Pſ. 2, 8. Hebr. 1, 2. Er ſoll aber dann erſt kommen und ſeine Erbſchaft antreten, wann das Scepter von Juda gewichen ſein, wann die Hütte David's zerfallen, die königliche Familie deſſelben ſo ſehr herabgekommen ſein wird, daß aller königliche Glanz von ihr verſchwunden und ſie in den Privatſtand zurückgekehrt ſein wird, worin Jeſſe, David's Vater, lebte; dieſes ergibt ſich aus Iſai. 11, 1; 53, 2. Amos 9, 11. Dann erſt ſoll erſtehen das Davidiſche geiſtige, d. i. meſſianiſche Reich. Vgl. die Frage der Jünger Apgſch. 1, 6. coll. Luc. 19, 11; 24, 21.

4. Späterhin, in der weiteren Entwickelung der deßfallſigen meſſianiſchen Weiſſagungen, wird da, wo von der Abſtammung des Meſſias aus der Davidiſchen Familie die Rede iſt, der Ausdruck: „Sohn" (בֵּן), „Kind" (יֶלֶד) gebraucht, ſo Iſai. 7, 14; 9, 6; oder auch der Ausdruck „Sproß (חֹטֶר) aus der Wurzel Jeſſe's," ein „Reis" (Sprößling, נֵצֶר) aus ſeiner Wurzel, Iſai. 11, 1. coll. 53, 2: יוֹנֵק und שֹׁרֶשׁ; und der Name „Sproß" κατ' ἐξοχην (צֶמַח als Sproß David's, ſ. Jerem. 23, 5; 33, 15. Zach. 3, 8; 6, 12.). Alſo überhaupt iſt dort, in dieſen verſchiedenen ſynonymen Ausdrücken, die Rede von einem Abkömmling aus David, aus deſſen von Juda abſtammender Familie der Meſſias entſprießen werde. Dieſe ſämmtlichen Ausdrücke wiederum leiten uns darauf hin, daß שִׁילֹה etwas denſelben ähnliches bedeuten müſſe, alſo: ſein

Saame, ſein Kind, ſein Sohn, ſein Sproß, ſein Abkömmling.

Dieſe vier Gründe ſcheinen zu ſchlagend zu ſein, als daß ſie uns nicht abſolut nöthigen müßten, dem שִׁילֹה die Bedeutung: „*semen ejus*“ zu vindiciren.

Dazu kommt, daß שִׁילֹה durchaus als Masculinum angeſehen werden muß wegen des gleich folgenden וְלוֹ. Wollte man שִׁילֹה nicht nehmen als zuſammengeſetzt aus שִׁיל (שָׁל) und dem Suffix ה = וֹ, ſondern als ein einfaches Wort (etwa „Ruhe“), ſo wäre es wegen des ה Finale ein Femininum, was die Hauptwörter mit ה am Ende meiſtentheils ſind, namentlich die abſtracten; ſ. Geſenius' Gramm. §. 79. u. 105. (13. Ausg. 1842.).

Mögen wir nun die übrigen Bedeutungen anführen, welche man dem Worte noch gegeben hat, und dieſelben kritiſch beleuchten.

1. Die älteſte Erklärung begegnet uns in der Alexandriniſchen Verſion der LXX. (gegen 300 Jahre vor Chriſti Geburt), welche nach dem Vaticaniſchen Codex gibt: ἕως ἂν ἔλθῃ τα ἀποκειμενα αὐτῳ — donec veniant reposita ei (sc. regna ampla, trophaea et dona Messiae, quae Judae in Messia reposita, servata sunt); oder nach dem Oxfordiſchen Codex: ἕως ἂν ἔλθῃ, ᾧ ἀποκειται — donec veniat, cui repositum, servatum est (sc. sceptrum, regnum). Dieſer letzteren Lesart: ᾧ ἀποκειται, folgt Juſtinus M. in der größeren Apologie §. 32. und im Dialog mit dem Juden Tryphon §. 52. und 120. — Nach dieſer doppelten Ueberſetzung hätten die LXX Interpretes nicht שִׁילֹה, ſondern שִׁלֹה (defectiv) vor ſich gehabt und dieſes nicht Schiloh, ſondern שֶׁלֹּה (Schelloh) punktirt und pronunciirt; dieſes שֶׁלֹּה wäre nach der gegebenen Ueberſetzung zuſammengeſetzt aus dem שׁ praefixum = אֲשֶׁר, und dem Suffixum ה für וֹ. Dieſes alſo zuſammengeſetzt gedachte שֶׁלֹּה läßt beide obige Ueberſetzungen zu: *quae ei* (sc. reposita sunt), und: *cui* (sc. repositum est), oder auch: *cui* (sc. debetur — sceptrum, regnum; alſo: bis das ihm — dem Juda — Hinterlegte, ihm Aufbewahrte kommt (nämlich durch den Meſſias); oder: bis der kommt, dem das Scepter, das Reich gebührt, dem es, als dem eigentlichen, dem rechten, dem rechtmäßigen Erben, dem Erben κατ' ἐξοχην, zukommt, d. i. der Meſſias. Zu dieſer letzteren Erklärung des Wortes („*cui*“) findet ſich eine ſcheinbar überraſchende meſſianiſche Parallelſtelle bei Ezech. 21, 27: עַד־בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט „bis der kommt, dem das Gericht“ (gebührt).

Spätere Ueberſetzungen des Orients angehend, ſo geben im 2. Jahrhundert nach Chr. Aquila und Symmachus ebenfalls: ᾧ ἀποκειται, und Theodotion: τα ἀποκειμενα αὐτῳ. Der chaldäiſche Paraphraſt Onkelos (ebenfalls im 2. Jahrhundert nach Chr.) gibt desgleichen: מְשִׁיחָא דְדִילֵהּ הִיא מַלכוּתָא = *Messias, cujus est regnum.* Das Targum von Jeruſalem hat, mit denſelben Worten wie Onkelos: rex Messias, cujus est regnum (nur iſt rex — מַלְכָּא — zugeſetzt). Der Syrer, womit Ephräm übereinſtimmt, gibt: „*Ille, cujus est.*“ S. *Jahn*, append. hermeneut. fasc. II. p. 179 sq. Bei Origenes findet ſich ebenfalls die Ueberſetzung: „cui repositum est, regnum videlicet,“ und auch die: „donec veniant reposita ei.“ De princip. l. 4. n. 3. Dieſe Deutung hat in neuerer Zeit beſonders Jahn l. c. zu vertheidigen geſucht und ſind ihm Andere darin gefolgt. Vgl. Hengſtenberg.

Gegen dieſe Erklärung, dieſe Punktirung und Ausſprache der Conſonanten שלה als שֶׁלֹּה möchte wohl einzuwenden ſein, daß das שׁ praefixum ſtatt אֲשֶׁר im Pentateuch ſonſt nicht vorkommt (vielleicht nur Geneſ. 6, 3.); erſt in ſpäteren Büchern, z. B. im Hohenliede, findet es ſich öfter (ſ. Geſenius' Gramm. u. Lex.). Eher, als an unſerer Stelle, hätten wir das שֶׁלּוֹ in der citirten ſpäteren Stelle Ezech. 21, 27. erwarten dürfen, wo doch die volle Form לוֹ אֲשֶׁר ſteht. Die Erklärung aus der weit ſpäteren Stelle des Ezechiel in den Pentateuch hinübertragen, dürfte nicht wohl angehen. Beſonders aber möchte die Form (שֶׁלֹּה dazu noch mit einer Ellipſe, wie nicht einmal bei Ezechiel) im Munde des einfachen Jakob, in der einfachen Patriarchalzeit, grammatiſch zu complicirt, zu geſucht, man möchte ſagen — zu gelehrt erſcheinen. Dazu kommen die wichtigen Gründe, welche für שִׁילֹה als *filius ejus*, *semen ejus* beigebracht ſind. Es kommt nicht darauf an, wie die ſpäteren Erklärer, ſeit der LXX. her, das Wort aufgefaßt, oder welche Bedeutung, die auf grammatiſchem Wege ſich allenfalls rechtfertigen ließe, ſie hineingelegt haben; ſondern darauf, was wir am natürlichſten, nach allen Präcedentien, dem Jakob in den Mund legen dürfen. Zudem würde zu der Ueberſetzung: τα ἀποκειμενα αὐτῳ — das folgende וְלוֹ nicht paſſen; denn αὐτῳ wäre Juda, reſp. deſſen Stamm; das וְלוֹ müßte auf dieſes αὐτῳ doch zurückgehen, kann aber richtig nur den Meſſias bezeichnen: „auf ihn — den Meſſias — werden die Völker harren“. Das וְלוֹ fordert als pronom. demonstr., dazu noch mit וְ verbunden, ein Wort vorher, auf das es zurückgeht, was aber bei der Ueberſetzung: τα ἀποκ. αὐτῳ

nicht der Fall wäre. Iſt hiernach das: τα ἀποκ. αὐτῳ grammatiſch nicht zu halten, ſo darf mit Grund auch das andere: ᾧ ἀποκειται, als verdächtig und als grammatiſche Spitzfindigkeit der Alexandriner erſcheinen, welche ſich ſo gut zu helfen ſuchten, als ſie konnten, und vielleicht das Wort Schiloh gar nicht einmal überſetzt haben, ſondern ſtatt deſſen etwas ſubſtituirten, was ihrer Meinung nach den Jakobiſchen Gedanken ausdrücken konnte. — Ueberhaupt haben, wir wiederholen es, dieſe beiden Ueberſetzungen den nicht zu verkennenden Anſchein, als ob ſie dem einfachen Jakob einen allzu gekünſtelten Sinn in ſeine Worte legen.

Anm. Einfacher, leichter und dem maſoretiſchen Texte mehr entſprechend, als das harte שִׁלֹה, worin in keiner Weiſe ein (י) vorkommen kann, wäre vielleicht folgende Compoſition. Nach Vergleichung des Danieliſchen וְאֵין לוֹ (Dan. 9, 26.) = et non ei — könnte שִׁילֹה zuſammengeſetzt gedacht werden aus יֵשׁ = „es iſt", und לֹה — לוֹ = ihm, woraus in der Zuſammenſetzung das Wort יֶשְׁלֹה entſtände („est ei"), und hieraus, mit Verſetzung des (י), das Wort שִׁילֹה oder שִׁלֹה. Supplirt man nun אֲשֶׁר, ſo hätte man: *cui est* = cui debetur sc. sceptrum, regnum: bis der rechte, der höchſte Herrſcher kommt, dem das ewige Scepter, das ewige Reich gebührt = der Meſſias, Luc. 1, 33. — Oder auch man könnte das אֲשֶׁר יֶשְׁלֹה (= אֲשֶׁר שִׁילֹה) geben mit: *quod est ei* = bis das Scepter, das rechte, das ewige Scepter, die ewige, höchſte Herrſchaft, das unzerſtörbare Reich des Meſſias kommt, welches ihm — dem Juda in Chriſto ſeinem Abkömmlinge — gebührt. Von dieſem Scepter aus Iſrael redet Balaam Num. 24, 17; von dem Herrſcher in Iſrael Mich. 5, 2 (Hebr. 5, 1.); von dem ewigen Reiche deſſelben Dan. 7, 13. 14. (Zu der doppelten Ueberſetzung: cui est, oder: quod est ei, vgl. Iſai. 52, 15. — Richtiger wäre es indeſſen, das אֲשֶׁר שִׁילֹה zu geben: *qui est ei:* bis der kommt, welcher ihm — dem Juda — als eigentlicher, höchſter, ewiger Erbe ſeines Scepters, ſeiner königlichen Würde und Herrſchaft, ſein ſoll; welcher als ſein ewiger Erbe in den Beſitz ſeines Reiches, ihm nachfolgend, eintreten ſoll. — Uebrigens iſt dieſe Conjectur nicht hergeſetzt, als ob ſie das in Rede ſtehende Wort erklären ſollte, ſondern nur, um eine wie uns ſcheint weniger harte Zuſammenſetzung, als שִׁלֹה iſt, zu verſuchen.

2. Nach den vorgenannten Ueberſetzungen des Orients kommen wir an die wichtigſte occidentaliſche Ueberſetzung, an die lateiniſche der Vulgata, reſp. des h. Hieronymus. Ganz abweichend von der LXX. gibt dieſe: donec veniat, *qui mittendus est.* Dieſe Ueberſetzung führt auf eine ganz andere Lesart, als שִׁילֹה und שִׁלֹה iſt. Senden heißt im Hebräiſchen שָׁלַח (mit Cheth finale, nicht He);

qui mittendus est würde davon heißen: שָׁלוּחַ (Schaluach), und ſo müßte Hieronymus geleſen haben. An einer weiteren Autorität für die Ueberſetzung: qui mittendus est, als die der Vulgata, mangelt es gänzlich. — Die Stelle Exod. 4, 13., wo Moſes zum Herrn ſpricht (um von ſich den Auftrag Gottes, zum Volke zu gehen, abzuwenden): *Domine, mitte quem missurus es* (שְׁלַח־נָא בְיַד־תִּשְׁלָח), kann, da ſie der Verbindung nach auf den Meſſias nicht gedeutet werden kann, als erklärende Parallelſtelle nicht gelten, wofür ſie Einige, z. B. Cornel. a Lap., Allioli u. ſ. w. halten. Ebenſo wenig Joh. 9, 7: „Vade, lava in natatoria *Siloë* (griech. Σιλωαμ), quod interpretatur *missus*“; denn im Hebräiſchen heißt der Name der Quelle, des Teiches: שִׁלֹחַ mit Cheth (Schiloach), ſo Iſai. 8, 6. und ebenſo Joh. 9, 7. im Syriſchen, nach Weitenauer ad Genes. 49, 10. (auch iſt der Name der Quelle שִׁלֹחַ II. Esdr. 3, 15.).

שִׁלֹחַ wäre nun = שָׁלוּחַ missus, was *Calmet* erklärt: „Siloë sonat *missum*, sive fontem *cum impetu* e scaturigine *fluentem*“ (ad Joa. 9, 7.); vgl. jedoch die myſtiſche Erklärung bei Hug, Einl. II. Bd. S. 226 f. — Stände indeß dem Wechſel des ח mit ה nichts im Wege, ſo daß שָׁלַח und שָׁלָה promiscue in derſelben Bedeutung vorkämen, ähnlich wie פָּרַח und פָּרָה (ad Isai. 11, 1.), und wie mihi und nihil oft michi und nichil ausgeſprochen und ſo auch in alten Codicibus geſchrieben wurden: ſo könnte hiernach die Ueberſetzung: „qui mittendus est“ grammatiſch gerechtfertigt erſcheinen.

Indeß wäre hierbei wiederum zu bedenken, daß ein: *qui mittendus est*“ im Munde Jakob's der natürlichen Entwickelung der meſſianiſchen Weiſſagungen vorgriffe, indem zu einer ſolchen Bezeichnung des Meſſias die Antecedentien noch fehlten, da bisher in den Verheißungen noch nicht direct von der Perſon des Meſſias die Rede war, worauf ein: „der geſandt werden ſoll“ (als ſolenner Name des Meſſias — was ſchon eine früher hinlänglich bezeichnete, ſomit bekannte Perſon vorausſetzt), bezogen werden könnte. Das natürlichſte und ungeſuchteſte im Munde Jakob's iſt immer: „ſein Saame — ſein Sohn“; dazu ſind die Antecedentien vorhanden.

Uebrigens iſt mit dem Ausdruck: „*qui mittendus est*“ der Vulgata, womit ſie den Sinn des שִׁילֹה mehr umſchrieben als überſetzt hat, hinlänglich der Meſſias bezeichnet. In den meſſianiſchen Stellen Iſai. 16, 1; 61, 1. kommt in Beziehung auf ihn das Wort שָׁלַח (ſenden) vor; beſonders aber redet er ſelbſt im N. T. oft davon, daß

der Vater ihn gesandt habe, so Joh. 3, 17. 34; 4, 34; 5, 23. 24; 6, 29. ꝛc.; daher er auch geradezu *Apostolus* heißt, Hebr. 3, 1. „Der gesandt werden soll" gibt somit als Bezeichnung, als Name des Messias einen sehr guten Sinn; er ist es ja, welcher zu dem höchsten Werke vom Himmel herab auf die Erde gesandt werden sollte und gesandt wurde, und nicht etwa als ein geschaffenes Wesen, sondern als höchster Herr und Gott selbst; somit ist er der ausgezeichnetste und höchste Gesandte Gottes des Vaters, der hier schlechtweg mit dem höchsten und ihm allein zukommenden Namen κατ' ἐξοχην genannt wird: „Der gesandt werden soll".

Die Frage der Juden an Johannes den Täufer noch betreffend: „Tu es, *qui venturus est*, an alium expectamus?" (Matth. 11. 3.), welche Bezeichnung: „*qui venturus est*" man auf das: *qui mittendus est*" als Reminiscens oder Erklärung desselben bezogen hat, als ob die Juden das שִׁילֹה in der Weise verstanden haben: so ist gegen diese Annahme zu bemerken, daß „*qui venturus est*" nicht auf שִׁילֹה, sondern auf das יָבֹא (עַד כִּי־יָבֹא donec *veniat*) unserer und anderer ähnlicher Stellen (s. Einl. §. 4. Anm. d) zurückzubeziehen ist, in denen von dem Kommen des Messias als des im höchsten, vorzüglichsten, ausgezeichnetsten, solennen Sinne „Kommenden" die Rede ist. Das „qui *venturus* est" (ὁ ἐρχομενος als solenner Name des Messias) kann nur auf ein gleiches Wort zurückgehen. Vielleicht dürften wir die Frage der Juden in der Weise vervollständigen: „Bist du der (sc. Schiloh — welches Wort sie ausließen), der da kommen soll?" — Noch könnte man vielleicht sagen, daß auch in der Vulgata das שִׁילֹה ganz ausgelassen sei bei der Uebersetzung: donec veniat, qui mittendus est, und daß aus dem vorhergehenden יָבֹא der Uebersetzer das Participium Hophal des Zeitwortes בּוֹא sich hinzugedacht und mit Uebergehung des שִׁילֹה gegeben habe: donec veniat (sc. Schiloh), *qui mittendus est*, welches letztere das Participium Hophal von בּוֹא bedeutet.

In Beziehung auf den Gebrauch unserer Stelle in öffentlichen Volksbelehrungen, Predigten, Katechesen, ist übrigens zu bemerken, daß man dabei der Vulgata zu folgen habe; was schon daraus einleuchtet, weil nach deren Lesart das christliche Volk die Stelle kennt und durch eine Aenderung derselben Mißtrauen bei demselben erweckt werden könnte. Dazu kommt noch besonders die ausdrückliche Verordnung des Conc. Trid. Sess. IV. decret. de edit. et usu sacror. libror. init.

3. Eine ſchon von den Alten (z. B. Cornel. a Lap., Calmet etc.) gekannte, bei Proteſtanten im vorigen Jahrhunderte beſonders zu Anſehen gelangte und in neuerer Zeit mehrfach von ihnen adoptirte (ſ. Lilienthal, Vater, Geſenius, Hengſtenberg u. a.) Erklärung des שִׁילֹה nach dem maſoretiſchen Texte, oder defectiv שִׁלֹה, iſt die Ableitung des Wortes von שָׁלָה = ruhig ſein, insbeſondere: in Ruhe glücklich ſein, eines ruhigen Glückes genießen, wornach שִׁילֹה bedeutete: Ruhe, Glück, welches nach den kriegeriſchen Thaten V. 8. 9. folgen werde, und ſtehe hier abſolut für: der Beruhiger — tranquillator, der Glückbringer. Geſenius erklärt: Juda werde den Feldherrnſtab nicht eher niederlegen, und nicht eher ruhen, bis er eine Menge Völker ſich unterworfen und eine Art Weltherrſchaft ſich erkämpft habe (ein Zug, ſetzt er bei, aus den meſſianiſchen Vorſtellungen des A. T.). Gegen dieſe Erklärung des שִׁילֹה = Ruhe, Glück, in der concreten Bedeutung: Beruhiger, Glückbringer, bemerkt indeſſen Jahn l. c. mit Recht: „Si שִׁילֹה a שָׁלָה descenderet, non posset esse *nomen agentis*“; dieſes würde, wie Vater bemerkt, nur das Participium im Piel מְשַׁלֶּה ausdrücken. Dazu kommt, daß שִׁילֹה, in der urſprünglichen, grammatiſch erſten Bedeutung „Ruhe“ genommen, und folglich als abgeleitetes abſtractes Hauptwort, ein genus femininum hätte; dem gleich folgenden männlichen Pronomen וְלוֹ zufolge müßte aber das vorhergehende Hauptwort ebenfalls generis masculini ſein. Dieſe grammatiſche Schwierigkeit dürfte durch die Erklärung: das nomen abstractum ſtehe für das concretum, quies oder tranquillitas für tranquillus oder tranquillator, pax für pacificus oder pacificator, aus dem oben angegebenen Grunde in unſerer Stelle wohl nicht gehoben werden. Dann läßt ſich kaum einſehen, warum Jakob, hätte er „Frieden“, „Glück“, „Heil“ ausdrücken wollen, ſtatt des ſo ſehr bekannten שָׁלוֹם ein ἅπαξ λεγομ. שִׁילֹה gebraucht haben ſollte. Oder ſollte Ruhe ausgedrückt werden, ſo waren die Ausdrücke נוֹחַ (vgl. Geneſ. 5, 29: „er nannte ſeinen Namen Noach — Ruhe —, und ſprach: dieſer wird uns Ruhe verſchaffen [יְנַחֲמֵנוּ] von unſern Mühen“) und מְנוּחָה (Ruth 1, 9. Jerem. 45, 3. Iſai. 28, 12.) geläufig genug. Vgl. noch Exod. 20, 11; 23, 12. Deut. 5, 14. Job 3, 12. Beſonders im Hiphil von der Ruhe, welche Gott dem Volke Iſrael durch den Beſitz Canaans gewährt, Exod. 33, 14. Deut. 3, 20; 12, 10; 25, 19. Joſua 1, 13. 15; 21, 44 (42.).

Auch ſcheint es dem Hebräer nicht geläufig, wohl gar gegen den

Genius ſeiner Sprache zu ſein, das Zeitwort kommen einem abſtracten Hauptworte: Ruhe, Friede, zuzugeſellen: bis Ruhe kommt; vgl. die oben §. 4. Anm. d) citirten Stellen, wo kommen mit einer Perſon ſtets verbunden iſt. — Ferner hätte ja auch die folgende Weiſſagung: „und ihm wird die Erwartung der Völker (der Gehorſam der Völker) ſein", des Erfolges entbehrt; denn dem Juda oder deſſen Stamme ſind andere Völker nicht unterthan geweſen, auf ihn haben ſie nicht geharret. Wollte man die Beſiegung und Unterwerfung der canaanitiſchen Völkerſchaften und die dadurch hervorgebrachte Ruhe im Lande, beſonders ſpäter noch unter David, als das Ziel der Weiſſagung nehmen, ſo ſtritte dagegen, daß von David an erſt im eigentlichen Sinne das königliche Scepter an Juda kam, nicht aber genommen wurde; der Annahme nach aber hätte es nun, nach Beſiegung und vollkommener Unterwerfung der canaanitiſchen Völkerſchaften, von Juda genommen werden müſſen, nachdem Ruhe eingetreten, und die Weiſſagung hätte für Juda, ſtatt ein freudiges, nur ein unfreudiges Ausſehen. Ferner wäre dieſer Annahme nach unſere Stelle nicht meſſianiſch, was ſie aber, als Fortpflanzung der den drei Patriarchen gegebenen meſſianiſchen Verheißung, wie oben nachgewieſen, durchaus ſein muß und es in der That auch iſt. — Wenn nun allerdings auch in ſpäteren meſſianiſchen Stellen der Meſſias als Friedensfürſt, als Friede (vgl. Iſai. 9, 6. 7. Mich. 5, 5. Zach. 9, 9. 10. Pſ. 71. ꝛc.) erſcheint, ſo möchte es doch nicht thunlich ſein, dieſe ſpäteren vom h. Geiſte gegebenen, neu geoffenbarten Entwickelungen der meſſianiſchen Weiſſagungen in unſere Stelle zur Erklärung derſelben hineinzutragen; der Typus des Meſſias als des שָׁלוֹם, nämlich Salomo, mußte bereits da ſein, um als Typus des Meſſias gelten zu können. — Aus allen dieſen Gründen können wir der Erklärung des שִׁילֹה als Ruhe, Friede, oder Beruhiger, Friedebringer, nicht beitreten; es ſtehen ihr, ſowohl im meſſianiſchen als nichtmeſſianiſchen Sinne genommen, zu große theils grammatiſche, theils hermeneutiſche, theils hiſtoriſche Schwierigkeiten entgegen.

4. Einige, jedoch nur wenige Ausleger haben שִׁילֹה als den Namen der Stadt Siloh im Stamme Ephraim genommen, wo ſich (Joſua 18, 1.) das Volk verſammelte, um die Stiftshütte aufzurichten, und entweder überſetzt: „bis man — oder: ſo lange man nach Siloh kommt," in dem Sinne: „bis man nach Siloh kommt" — und dadurch in den Beſitz Canaans; oder: „ſo lange man nach Siloh kommt," d. i. ſo lange man in Siloh als dem Mittelpunkte

der Theokratie, wo die Stiftshütte eine Zeitlang war, ſich verſammeln wird. — Doch ſtreitet gegen dieſe Erklärung wiederum die Geſchichte, da das Scepter noch weit länger, von David an, wo Sion, Jeruſalem, der Mittelpunkt der Theokratie wurde, bei Juda blieb; der Schwierigkeit wegen des folgenden Satzes וְלוֹ ꝛc. nicht zu gedenken. Ueberhaupt hat dieſe Erklärung des שִׁילֹה einer ſehr geringen Aufnahme ſich zu erfreuen gehabt.

5. Galatinus und Hamerus leſen, wie Cornel. a Lap. angibt, ſtatt שִׁילֹה anders punktirt שֶׁלּוֹ = „*qui ejus*“ — sc. mulieris et virginis est filius — relate ad Genes. 3, 15. (cf. Iſai. 7, 14. Gal. 4, 4.). Statt des härteren שֶׁלּוֹ wäre dann auch leicht zu leſen שִׁילָהּ = *filius ejus* — sc. mulieris — virginis. Jedoch liegt dieſe Beziehung auf den Weibesſaamen Geneſ. 3, 15. ganz außer dem Kreiſe der den drei Patriarchen gegebenen Verheißung. Warum ſollte Jakob über die ihm ſelbſt und ſeinen Vätern gegebene Verheißung zu der weit von ihm entfernten, im Paradieſe gegebenen, hinüberſchauen? Zudem iſt dieſe Deutung, wie die der LXX., zu complicirt im Munde Jakob's. Vgl. oben ad 1.

6. Eigenthümlich iſt die von Benedict Venuſi, Abte zu Oſſeg, verſuchte ganz neue Erklärung (Pentateuch, Prag 1820.). Als Grundform des Wortes nimmt derſelbe הֲיָלָה, nach dem äthiopiſchen halawa (= esse) als gleichbedeutend mit הָיָה oder הָוָה = fuit. שִׁילֹה beſtände hiernach, gemäß ſeiner Deutung, aus dem שׁ praefixum = qui, und dem infinit. absol. הֲלֹה, welches Kametz bei der Verbindung in Schwa übergehe, ſo daß es שְׁהֲלֹה würde. Da nun im Anfange eines Wortes zwei Schwa unſtatthaft ſeien, ſo müſſe eins weichen, das Schwa des שׁ in chirek parvum übergehen und das הֲ in den dem chirek entſprechenden Vocalbuchſtaben (י), woraus dann das Wort שִׁילֹה entſtehe. Darnach wäre die Bedeutung des שִׁילֹה (den Infinitiv in der Bedeutung des Indicativ genommen) = ὁ ὤν — qui est — der da iſt; und ſomit ſei in שִׁילֹה die Gottheit des Meſſias, der dem Fleiſche nach von Juda abſtammt, ausgeſprochen, vgl. Exod. 3, 14. den Namen Gottes: „Ich bin, der Ich bin“, coll. Apok. 4, 8; שִׁילֹה wäre ſomit gleichbedeutend mit יְהוָה. Zur Beſtätigung dieſer Erklärung führt Venuſi die Stelle Luc. 1, 73. an, wornach Gott dem Abraham geſchworen habe, ſich ſelbſt uns darzugeben: jusjurandum, quod juravit ad Abraham, *daturum se* nobis (δοῦναι bedeute: *se dedere*, *se dare*). Uns will dieſe Erklärung des שִׁילֹה mehr erudit und ſcharfſinnig, als wahrſcheinlich

bedünken. Beſonders iſt zu beachten, daß der Name Gottes: „Ich bin, der ich bin", „der da Iſt", erſt ſpäter dem Moſes von Gott ſelbſt (als ein bis dahin unbekannter Name) geoffenbart wurde, und darum nicht wohl vorgreifend in unſere Stelle übertragen werden könne.

Anm. Nach der Deutung Benuſi's, wornach שִׁילֹה bezeichne: „*qui est*" (die Gottheit des Meſſias ausſprechend), könnte man das „qui est" in einem noch einfacheren Sinne nehmen und überſetzen: „Der es iſt", d. h. „der der Rechte iſt", der der eigentliche, rechte Erbe des Scepters iſt, d. i. der Meſſias als König.

7. Schließlich möge hier noch angeführt werden, was Graf Stolberg in Beziehung auf unſer שִׁילֹה erzählt.

„Ein franzöſiſcher Miſſionair, Gaubil, welcher ſchon lange geglaubt hatte, daß die vier Buchſtaben, aus denen das Wort Siloh im Hebräiſchen beſteht, hieroglyphiſch wären, zeigte ſie einem gelehrten Chineſen, welcher ſich lange in der Wiſſenſchaft morgenländiſcher Hieroglyphen geübt hatte. Jener ſchrieb auf chineſiſche Weiſe die Buchſtaben übereinander. Sobald der Chineſe ſie geſehen, gab er ſogleich folgende Deutung:

Der erſte Buchſtabe bedeute der Allerhöchſte; der zweite, Herr; der dritte, Ein; der vierte, Menſch.

Bald darauf legte der Vater Gaubil dieſelbe Frage gelehrten Juden einer Synagoge vor, welche ſich ſeit ſechs Jahrhunderten in China erhalten hat. Anfangs ſchwiegen ſie alle. Da trat ein junger Jude auf, bat um Erlaubniß zu reden und ſagte: ein Großohm, welcher nicht mehr lebte, hätte ihm geſagt, daß in dieſem Worte etwas Göttliches liege. Der erſte Buchſtabe bedeute Groß; der zweite, Ein; der dritte, herabſteigend; der vierte, Menſch."

S. Geſch. d. Rel. J. Chr. Erſter Theil, S. 339. Solothurn 1817. Zu vergleichen wäre zu dieſer Deutung das Wort Selah (סֶלָה) in den Pſalmen.

Alle dieſe angeführten Erklärungen des שִׁילֹה verſtehen, mit Ausnahme von Num. 4. und theilweiſe 3., unter demſelben den Meſſias: dieſer werde kommen, wann das Scepter von Juda genommen ſein würde; nicht eher werde das Scepter von Juda genommen werden, als bis der Meſſias kommen werde. Daß dieſe Deutung der ganzen Stelle und insbeſondere des Wortes Schiloh die allein richtige ſei, ergibt ſich, außer andern Gründen, aus den früheren den drei Patriarchen gegebenen Verheißungen, welche Stellen, wie aus dem A. und

N. T. und der Thatſache jenes Segens im Chriſtenthume für alle Völker, nachgewieſen iſt, durchaus meſſianiſch ſind; unſere Stelle kann nur eine Fortpflanzung dieſer Verheißungen ſein, mit etwaiger Erweiterung derſelben. — Die verſchiedenen Deutungen dieſes Schiloh noch angehend, welche ſämmtlich (außer den oben genannten Ausnahmen) die Beziehung auf den Meſſias, wenngleich unter verſchiedenen Geſichtspunkten, zulaſſen, mögen die beachtenswerthen Worte Bigoni's noch hergeſetzt werden: **Vis ipsa vocabuli Schiloh, quocunque tandem modo reddatur, semper innuit Messiam. Id enim fuisse videtur divinae providentiae consilium, cum vocem selegit, quae tam varia quidem significaret, sed omnia convenirent in unum.**“ l. c. p. 14. Dieſer ſelbe Gedanke findet auch bei dem folgenden יִקְהַת und bei manchen anderen meſſianiſchen Stellen ſeine Anwendung.

Anm. Die Deutungen Einiger, welche unter dem Schiloh den Moſes, den Saul, den Jeroboam, erſten König von Iſrael (N. Salomon), den Nabuchodonoſor (Julianus ꝛc.) verſtanden haben, zerfallen bei genauer Betrachtung der Stelle in das, was ſie ſind — in leere, täuſchende Ausflüchte. S. Cornel. a Lap., Lilienthal, Bigoni.

In Beziehung auf das עַד כִּי *donec, usquedum*, iſt noch zu bemerken, daß einige Interpreten dieſer Conjunction noch eine andere Deutung im meſſianiſchen Sinne geben. Nach ihnen wäre עַד כִּי augmentativ zu nehmen: „nie wird das Scepter von Juda genommen werden; es wird von Juda gleich auf den Meſſias übergehen und durch dieſen zu noch größerer Ehre und Herrlichkeit ſich erheben; **nunquam auferetur sceptrum de Juda, multo minus, quum venerit Schiloh.**“ Dieſe Erklärung, wenn ſie auch in der Stelle ſelbſt nicht liegen, ſondern von Interpreten hineingelegt ſein mag, iſt allerdings durch ſpätere Stellen und durch die Geſchichte gerechtfertigt, denn dem David und Salomo wurde ein ewiges Reich verheißen, II. Kön. 7, 12—16; III. Kön. 9, 5. Daß dem Reiche David's und Salomo's als ſolchem, als jüdiſchem, irdiſchem Reiche, die Ewigkeit nicht zugeſprochen werden könne, iſt nach der Thatſache der Geſchichte klar; daß es aber im geiſtigen Sinne vom Meſſias und ſeinem Reiche, als Fortſetzung des Davidiſchen Reiches — worin der Meſſias das Scepter Juda's, David's, fortführen werde, gelte und ſonach das Scepter Juda's, das Reich David's, ein ewiges iſt, ſagt der Engel Gabriel zur h. Jungfrau Maria: „Gott der Herr wird ihm (dem Sohne des Höchſten, dem Meſſias, Jeſus) den Thron ſeines Vaters

David geben, und er wird herrſchen in dem Hauſe **Jakob's** in Ewigkeit; und ſeines Reiches wird kein Ende ſein", Luc. 1, 32. 33. cf. Dan. 2, 44; 7, 13. 14. coll. Iſai. 9, 6. 7. Jerem. 23, 5; 30, 9; 33, 15. Ezech. 34, 23; 37, 22—26. Oſee 3, 5. Amos 9, 11. 12. Mich. 4, 7; 5, 1. 2. Eine ewige Dauer verheißt der Heiland ſeiner Kirche, dieſem geiſtigen Reiche David's, Matth. 16, 18; 28, 20. Joh. 14, 16.

Einige jüdiſche Erklärer haben die beiden Wörter עַד בִּי getrennt, ſo daß ſie עַד in der Bedeutung: „in Ewigkeit", zu dem Vorhergehenden, בִּי in der Bedeutung: „weil" zum Nachfolgenden ziehen, ſo daß der Sinn wäre: „Das Scepter wird von Juda nicht weichen in Ewigkeit, weil der Meſſias kommen wird. Doch iſt dieſe Trennung eine willkührliche; עַד בִּי wie usque dum gehören ſtets zuſammen; auch ſteht vor עַד in den Ausgaben ein Athnach.

Nach einer Andeutung Calmet's wäre in einem noch anderen Sinne die Hinwegnahme des Scepters von Juda zur Zeit Chriſti erfüllt, wie die Stellen zu erkennen gäben: „Von euch wird das Reich Gottes genommen, und einem Volke gegeben werden, welches Früchte daraus ſchaffet," Matth. 21, 43., und: „Ich habe andere Schafe, die nicht aus dieſem (der Juden) Schafſtalle ſind; auch dieſe (die Heiden) muß ich herbeiführen, und ſie werden meine Stimme hören" ꝛc. Joh. 10, 16. cf. Matth. 8, 11. 12. Apgſch. 13, 46. Doch möchte dieſe Deutung von der Verwerfung der Juden und der Erwählung der Heiden an deren Stelle ſchwerlich in dem Jakobiſchen Vaticinium liegen, welches vielmehr Günſtiges für Juda, einen Segen enthält, die Hinweiſung auf den Meſſias, den Segenbringer, nicht aber Ungünſtiges; das zeigen ſowohl die beiden vorhergehenden Verſe, als der letzte Satz unſers 10. Verſes, welcher uns jetzt noch zu beleuchten übrig iſt.

Die hebräiſchen Worte dieſes letzten Satzes des V. 10. lauten: וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים. Die LXX. überſetzt: και αὐτος προσδοκια ἐθνων; die Vulgata wörtlich darnach: *et ipse erit expectatio gentium.* Genauer nach dem Hebräiſchen wäre: και αὐτῳ — et ipsi (וְלוֹ), alſo: „und ihm wird die Erwartung der Völker ſein" — auf ihn hin wird die Erwartung derſelben gehen — ſie werden ihn voll Sehnſucht erwarten. — Wie die LXX. überſetzen auch Aquila, Symmachus, Theodotion. Das Wort יִקְּהַת (nur im stat. constr.) kommt allein noch vor Prov. 30, 17: יִקְּהַת־אֵם obedientia matris, dort aber ohne dagesch forte in ק, in unſerer Stelle aber mit

dagesch forte; woraus ſich ergibt, daß das Wort in unſerer Stelle eine andere Bedeutung haben müſſe, und zwar die, welche die genannten Ueberſetzungen geben: προςδοκια — expectatio (wenn man nicht, wie Geſenius, das dagesch als dag. forte euphon. nehmen will). Nach der Ueberſetzung: „Erwartung“ wäre יִקְהַת abzuleiten von der Wurzel קָהָה binden, im Piel קִוָּה auf etwas warten, harren.

Andere geben: „*et ipsi erit obedientia populorum*“, wobei ſie die Stelle Prov. 30, 17. vergleichen;

Andere: „*et ipsi erit coetus* (congregatio) *populorum*“; etwa vom Niphal des Wortes קָהָה: ſich gegenſeitig erwarten, d. i. ſich ſammeln, verſammeln.

Das עַמִּים iſt ganz im allgemeinen Sinne zu nehmen: Völker überhaupt, alle Völker der Erde, hauptſächlich die heidniſchen Völker, als ſolche, welche, bisher vorbereitender von Gott angeordneter religiöſer Inſtitute entbehrend und ihren eigenen Wegen überlaſſen (Apgſch. 14, 15.), um ſo mehr nach einem Erretter und Führer auf den Wegen Gottes ſich ſehnen mußten. Daß unter עַמִּים in unſerer Stelle nicht die Stämme Iſraels verſtanden werden können, ergibt ſich ſchon aus dem Schisma des Reiches in das Reich Iſrael und Juda. Dann aus der Vergleichung der verſchiedenen, offenbar die geſammten Völker der Erde bezeichnenden Ausdrücke in den Verheißungen an die Patriarchen, Geneſ. 12, 3. ꝛc. Ferner aus der Vergleichung der Stelle Iſai. 2, 2. 3., wo גּוֹיִם alsbald mit עַמִּים verwechſelt wird, und Iſai. 11, 10., wo umgekehrt עַמִּים mit גּוֹיִם wechſelt; vgl. auch Dan. 7, 14. Wiederum werden Iſai. 49, 6. die Stämme Jakob's ausdrücklich von den Heiden unterſchieden, cf. 42, 6. Luc. 2, 31. 32. Apgſch. 13, 46. Dazu kommt beſonders in Betracht das Faktum der Sendung der Apoſtel von Jeſus in die ganze Welt, zu allen Völkern, Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. coll. Iſai. 66, 19. Vgl. Luc. 24, 47. Apg. 1, 8. Iſai. 52, 15; endlich, daß den Verſiegelten aus Iſraels zwölf Stämmen eine zahlloſe Schaar aus allen Völkern, Nationen, Stämmen und Sprachen gegenüber geſtellt wird, Apok. 7, 4. 9., wo unſer עַמִּים ſomit die allerweiteſte Erklärung findet. (Vgl. oben §. 2. das über den Univerſalismus des Chriſtenthums Geſagte.). Somit iſt alſo — ſowohl aus den ſpäteren deßfallſigen meſſianiſchen Weiſſagungen, in denen גּוֹיִם und עַמִּים unbeſtreitbar alle Völker der Erde bezeichnet; aus dem Faktum der Sendung der Apoſtel in die ganze Welt, zu allen Völkern; aus der

faktiſchen Verbreitung des Chriſtenthums über Iſraels Grenzen hinaus, unter allen Völkern der Erde; aus der Theilnahme aller Völker am Himmelreiche, Apok. 7, 9. — die Bedeutung des עַמִּים in unſerer Stelle außer Zweifel geſtellt[1]). — Wie immer man nun unſere Stelle überſetzen möge: ſo viel iſt klar, daß auf Juda und deſſen Stamm die Völker der Erde weder geharret, noch ſich freiwillig ihm unterworfen, noch zu ihm ſich geſchaart haben.

Halten wir nun, wie wir nicht anders können, die meſſianiſche Erklärung unſerer Stelle feſt, ſo läßt ſich die gegebene dreifache Deutung derſelben ſehr wohl aus meſſianiſchen Parallelſtellen rechtfertigen.

1. Er wird die Erwartung der Völker ſein." Dieſe Ueberſetzung möchte aus dem Grunde den Vorzug verdienen, weil in den Verheißungen an die Patriarchen von dem Segen für alle Völker die Rede iſt, den der Meſſias ihnen bringen werde. Iſt mir ein Segen, ein Gut, ein Heil verheißen, ſo iſt nichts natürlicher, als daß mein Hoffen, mein Harren auf dieſen Segen gerichtet iſt, daß ich denſelben ſehnſuchtsvoll erwarte — den Segen oder zunächſt den Segenſpender. Es ſtände alſo nach dieſer Deutung unſere Stelle mit der den Patriarchen gegebenen Verheißung in nächſter, natürlichſter und innigſter Verbindung. Für dieſe Deutung ſprechen die Stellen der ſpäteren Weiſſagungen, worin von einem Harren auf den Meſſias die Rede iſt: Iſai. 11, 10; 42, 4; 51, 5; 60, 9. Agg. 2, 8. Malach. 3, 1. Bei Iſai. 49, 1. iſt die Anrede des Meſſias eben an die Inſeln, die Völker der Ferne, gerichtet; die Sehnſucht nach dem Erſcheinen des Meſſias wird ausgeſprochen in dem Flehen um ihn, Iſai. 16, 1; 45, 8; 64, 1. Vgl. oben §. 4. b) über die allgemeine Erwartung des Meſſias zur Zeit Jeſu; und die Freude der Heiden, daß auch ſie an dem meſſianiſchen Reiche Antheil haben ſollten, Apgſch. 13, 48.

2. „Ihm werden die Völker gehorchen" — dienen, huldigen. Jonathan gibt: „ipsi servient universa regna terrae"; Kimchi: „ipsi obedient populi." Dazu iſt zu vergleichen Pſ. 71,

---

1) Da indeß עַמִּים auch von den Stämmen Iſraels gebraucht wird (Deut. 32, 8; 33, 3. 19.), ſo müſſen auch dieſe mit als in unſere Stelle gehörend in dieſelbe eingeſchloſſen werden, ſo daß alſo das Wort hier in ſeiner allgemeinſten Bedeutung erſcheint. Ueber die Erwartung des Meſſias von den Juden zur Zeit Jeſu vgl. oben §. 4. a).

9—11. coll. Pſ. 2, 10—12. Iſai. 52, 15. Dan. 7, 13. 14. Tob. 14, 8. 9. Phil. 2, 10. 11. Röm. 1, 5. Ihm, dem Fürſten des Friedens (Iſai. 9, 6. 7.), dem Könige der Könige, dem Herrn der Herrſcher (Apok. 17, 14; 19, 16.), gehorchen mit Freuden, mit freier aus Liebe hervorgehender Unterwerfung (dieſe emphatiſche Bedeutung hat יִקְהַת) die Völker, die Chriſten, welche in Wahrheit ihm anhangen, ſeine wahren Jünger ſind, da ſie in ſeinem treuen Dienſte erfahren, wie lieblich der Herr, wie ſüß ſein Joch, wie leicht ſeine Bürde, und wie ſie in ihm Ruhe finden für ihre Seelen, I. Petr. 2, 3. Matth. 11, 28—30. Joh. 7, 17.

3. „Zu ihm werden die Völker ſich ſammeln.“ Dazu iſt zu vergleichen Iſai. 2, 2—5. (coll. Mich. 4, 1. ff.); 49, 12. 18; 53, 12; 60, 3. 5—7; 66, 18—23. Tob. 14, 8. 9. Matth. 11, 28; 8, 11. Joh. 10, 16. So ſammelten ſich die Völker in die Kirche Chriſti, wie Gott bei Ezech. 17, 22—24. in dem Gleichniſſe von dem Cederreis, und der Heiland Matth. 13, 31. 32. in dem Gleichniſſe von dem Baum des Senfkörnleins vorhergeſagt und ſeinen Jüngern zu dieſem Sammeln der Völker den Auftrag gegeben, Matth. 28. Marc. 16; ſo ſammeln ſich um Chriſtus ſeine Gläubigen, dichtgedrängt in ſeinen Tempeln, um ſeine Altäre und Lehr- und Gnadenſtühle; ſo ſammeln ſie im Himmelreiche ſich um ihn in ewiger Freude, ewigem Jubel, Apok. 7, 9. 17; 14, 4; 17, 14; 19, 6. 7. 9.

In dieſer Weiſe enthalten dieſe letzten Worte der Weiſſagung Jakob's nach der dreifachen Deutung, beſonders aber nach 2. und 3., den Keim, die Grundlegung des meſſianiſchen Reiches, wovon die dabei citirten ſpäteren Stellen die Entwickelung, die weitere Ausführung geben. — Zu der dreifachen Deutung des יִקְהַת vgl. oben die Bemerkung Bigoni's zu der mehrfachen Deutung des Wortes שִׁילֹה.

Somit könnten wir die Erklärung unſerer Stelle als erſchöpft betrachten.

Der Inhalt des Jacobiſchen Vaticinium wäre nun dem ganzen Umfange nach:

1. Der Meſſias wird aus dem Stamme Juda entſprießen;

2. Der Stamm Juda wird bis zur Ankunft des Meſſias (Schiloh) die königliche und geſetzgebende Würde, als ihm allein zuſtehend, behaupten; bei der Ankunft des Meſſias wird dieſelbe von ihm genommen ſein; aber der Meſſias wird ſie, im geiſtigen Sinne, wieder aufnehmen und ewig fortführen;

3. Der Meſſias wird der Gegenſtand der ſehnſuchtsvollen Erwartung der Völker ſein; ſie werden zu ihm ſich ſchaaren, und ihren Dienſt, ihre Huldigung ihm freudig darbringen.

Die Geſchichte gibt Zeugniß für die Wahrheit dieſer Sätze; die Thatſachen reden ſo mächtig, daß alle Einwendungen vor denſelben verſtummen müſſen; das Licht der Geſchichte und der Thatſachen iſt ſo klar und leuchtend, daß man mit Gewalt die Augen verſchließen müßte, um daſſelbe nicht zu ſehen, zu erkennen, vgl. Joh. 1, 5; 9, 39. — Wenn man ſagt, daß unſere Stelle im N. T. als von Chriſtus geltend nicht verwendet ſei, ſo hat man die Stelle Apok. 5, 5. überſehen; wozu noch zu beachten iſt Matth. 11, 3: „tu es, qui *venturus* est, an alium *expectamus?*“ Wäre ſie aber auch nicht verwendet, ſo würde doch daher keine Einrede genommen werden können, da ja auch viele andere meſſianiſche Stellen, z. B. Dan. 9, 24 ff. u. ſ. w., von den Apoſteln nicht verwendet ſind. S. Lilienthal.

Anm. 1. In Beziehung auf die Deutung, daß der Meſſias, als Nachkomme Juda's, das Scepter Juda's fortführen werde, iſt die Stelle Mich. 5, 1. beſonders treffend: „Und du Bethlehem Ephrata, biſt nicht die geringſte unter den Tauſenden Juda's: aus dir wird mir hervorgehen Einer, zu ſein Herrſcher in Iſrael.“ Cf. Matth. 2, 4—6.

Anm. 2. Die unmittelbar auf unſer Vaticinium folgenden Worte: „Er bindet an den Weinberg ſein Füllen, und an die Rebe, o mein Sohn, ſeine Eſelin; er wird waſchen in Wein ſein Gewand, und im Blute der Traube ſeinen Mantel. Seine Augen ſind ſchöner denn Wein, und ſeine Zähne weißer denn Milch“ (V. 11. 12.), welche auf die Fruchtbarkeit des dem Stamme Juda zufallenden Landſtriches, beſonders an Wein, hinweiſen, werden von h. Vätern im myſtiſchen Sinne ebenfalls auf Chriſtum bezogen, der auf dem Füllen einer Eſelin ſeinen Einzug in Jeruſalem als König hielt, und deſſen Gewand mit ſeinem eigenen Blute roth gefärbt wurde; vgl. auch Iſai. 63, 1 ff.; und die letzten Worte auf ſeine Schönheit, namentlich in ſeiner Verherrlichung, vgl. „Speciosus forma prae filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis etc.“ Pſ. 44, 3—5.

Anm. 3. In dem Segen Jakob's über Joſeph werden die Worte: „Benedictiones patris tui confortatae sunt benedictionibus patrum ejus, *donec veniret desiderium collium aeternorum*“ (V. 26.) ebenfalls meſſianiſch gedeutet. Doch iſt dieſe Ueberſetzung, namentlich der letzten Worte, und ſomit auch die Deutung, zu unſicher und zu ſehr gegen den Urtext. Calmet gibt das Hebräiſche mit: Benedictiones patris tui (a patre tuo tibi collatae) superent benedictiones mon-

tium, eantque usque ad desiderium collium aeternorum; d. i. überaus groß, über alles Erwünſchliche hinaus, höher als die Gipfel der Berge, ſei dein Segen! — Die lateiniſche Ueberſetzung der LXX. gibt: „Confortatus est super benedictiones montium stabilium, et in benedictionibus collium aeternorum.“

Hiermit ſchließt ſich der Cyklus der meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen der Ur- und der Patriarchalzeit.

In enger Folge, in inniger Verbindung mit der Jakobiſchen, der letzten Weiſſagung jener Zeit, ſteht die nun folgende Weiſſagung Balaam's und ſchließt ſich an dieſelbe an, wie die Jakobiſche an die Verheißung Gottes an die Patriarchen. Während in Jakob's Weiſſagung die Hinwegnahme des Scepters von Juda zur Zeit der Ankunft des Meſſias vorherverkündigt wird, ſchauet Balaam ein anderes Scepter, als Fortſetzung des erſteren, aus Iſrael ſich erheben, und einen Stern aus Jakob aufgehen. Dieſes Scepter iſt der Herrſcher, der Meſſias, dieſer Stern das Symbol ſeiner königlichen Zierde und Herrlichkeit. Wo alſo das Irdiſche und Zeitliche aufhört, da nimmt das Göttliche und Ewige ſeinen Anfang. Wo das irdiſche Scepter, die irdiſche Herrſchaft des Stammes Juda verſchwindet, da erſteht das göttliche, das geiſtige Scepter, die geiſtige Herrſchaft des Königs-Meſſias in ſeinem Reiche, das da iſt nicht von dieſer Welt; wo der zeitliche Stern Juda's und David's erbleicht, da beginnt zu leuchten der ewige glänzende Morgenſtern, die Sonne der Gerechtigkeit, der Aufgang aus der Höhe (Apok. 22, 16. Malach. 4, 2. Luc. 1, 78.), der ewige König der Glorie — Chriſtus (Te Deum).

Wichtig iſt, daß auch in der Wüſte, wo das Volk Iſrael bald in das gelobte Land einziehen ſollte, die meſſianiſche Weiſſagung ununterbrochen bleibt; ſo daß zu keiner Zeit, an keinem Orte ſeines Aufenthalts, von Abraham an, in Canaan, in Aegypten, in der Wüſte, ſpäter wieder in Canaan, die Hinweiſung auf den Meſſias ihm fehlte.

5. Numeri 24, 17—19.

Dieſe Stelle enthält die Weiſſagung Balaam's, „des Hörers der Reden Gottes, der die Lehre des Höchſten kennt, und die Geſichte des Allmächtigen ſiehet“ (V. 16.). Sie lautet:

V. 17. „Ich ſehe Ihn, aber nicht jetzt; ich ſchaue Ihn, aber nicht nahe. Ein **Stern** wird aufgehen aus Jakob, und ein **Scepter** ſich erheben aus Iſrael: und wird zerſchmettern die Fürſten Moab's, und vertilgen alle Uebermüthigen."

Nach den Erklärungen der Alten, ſowohl der Chriſten, als der Juden (die chaldäiſchen Paraphraſten Onkelos, Jonathan, das Targum von Jeruſalem, unter den Proteſtanten beſonders Lilienthal), iſt dieſe Stelle vom Meſſias zu verſtehen. Onkelos umſchreibt: „Consurget rex de domo Jacob, et ungetur Christus (Messias) de domo Israel." — Noch in weiter Ferne („nicht jetzt iſt er da, nicht nahe iſt er" — אֲשׁוּרֶנּוּ וְלֹא קָרוֹב — לֹא עַתָּה וְלֹא) ſiehet[1]) Balaam, der auf Gottes Befehl Günſtiges für Iſrael verkündet, „der die Geſichte des Allmächtigen ſchauet, der niederfällt, geöffneten Auges" (V. 16.), einen herrlichen, glänzenden König, einen Sieger über die Feinde. Er ſiehet einen Stern aufgehen aus Jakob, ein Scepter ſich erheben aus Iſrael:

דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב וְקָם שֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל׃

Die ſo pathetiſche Ankündigung der Prophezeiung[2]), ſo wie, daß er niederfällt (anbetend) geöffneten Auges, wo er das Geſicht ſiehet, deutet etwas Außerordentliches, und wegen des anbetenden Niederfallens etwas Göttliches an. Dieſer Stern aus Jakob, dieſes Scepter aus Iſrael iſt der Meſſias. Stern iſt, wegen des ſchimmernden Glanzes, Symbol der Herrlichkeit, Scepter iſt Zeichen der königlichen Macht und Würde, und zugleich, als Zuchtruthe, Symbol der Züchtigung der Feinde (Pſ. 2, 9. Iſai. 11, 4.). Als Jeſus in Bethlehem geboren war, ſahen Weiſe im Morgenlande, welche in jener Gegend wohnten, wo Balaam ſich aufhielt, und nach der Meinung vieler Väter und Ausleger Nachkommen dieſes Balaam waren, unter denen dieſe Weiſſagung durch beſtändige Ueberlieferung ſich fort-

1) Das Futurum אֶרְאֶנּוּ ſteht hier offenbar für die gegenwärtige Zeit (vgl. Geſenius' Gramm. §. 125. 2. — 13. Aufl.); und die Präterita in der Weiſſagung ſelbſt ſind als Futura zu nehmen (l. c. §. 124. 4.).

2) In Beziehung auf das pathetiſche, geheimnißvolle „Ihn" ſagt Graf Stolberg: „Ihn"! Wen? Wie hehr und erhaben dieſes namenloſe „Ihn"! „Ihn"! Wen? Den, Welchen die ganze h. Schrift ausſpricht! Auf Den ſie deutet, auch da, wo ſie Seinen Namen, des Geſalbten, nicht ausſpricht." — Geſch. d. R. J. Ch. 2. Bd. S. 178. — Vgl. Apgſch. 22, 18.

geerbt hatte[1]), dieſen Stern, der aufging aus Jakob, der den König der Juden — „das Scepter aus Iſrael" — ihnen andeutete; daher ihre beſtimmt alſo formulirte Frage, welche die klarſte, die unverkennbarſte, offenbarſte Beziehung auf die Weiſſagung Balaam's hat: „Wo iſt der neugeborne **König der Juden**? denn wir haben **ſeinen Stern** im Morgenlande geſehen," Matth. 2, 2. Sie ſagen nicht: wir haben einen Stern im Morgenlande geſehen — einen außerordentlichen, ungewöhnlichen Stern, der etwa über dem Lande Juda ſtand und ſomit andeuten müſſe, daß dort ein König geboren ſei nach aſtrologiſcher Deutung; ſondern ſie ſagen ganz beſtimmt und zweifellos und unumwunden: wir haben **ſeinen** Stern (αὐτου τον ἀστερα) im Morgenlande geſehen; den Stern alſo, der ihnen anderswoher bekannt ſein mußte, von dem ſie anderswoher Kunde hatten, daß er den neugebornen König der Juden, den beſtimmten König, den König der Juden κατ' ἐξοχην, anzeige. Ihre in dieſer Weiſe ganz beſtimmt und unumwunden gefaßte Frage muß alſo auf etwas ihnen Bekanntes, auf etwas Beſtimmtes, auf etwas früher Ausgeſprochenes, kurz, muß auf eine Weiſſagung zurückgehen; und dieſe finden wir, mit derſelben Beſtimmtheit, nur in unſerer Stelle, ſo daß Balaam's Weiſſagung und die Frage der Weiſen im innigſten Zuſammenhange und ſchönſten Einklange mit einander ſtehen: „Stern aus Jakob, Scepter aus Iſrael" auf der einen Seite; „König der Juden", und: „ſein Stern" auf der andern Seite. — „Stern", als am Himmel leuchtend, bezeichnet zugleich die Abkunft dieſes Königs vom Himmel her, die wahrhafte Gottheit deſſelben[2]); daher ſetzen die Weiſen hinzu: „und wir ſind gekommen, ihn anzubeten," — wie denn auch Balaam beim Schauen anbetend niederfiel. Vgl. die Weiſſagung des Michäas: „Und du Bethlehem Ephrata! klein zwar, zu ſein unter den Tauſenden Juda's: aus dir geht mir hervor (Einer), zu ſein Herrſcher in Iſrael (מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל = unſer „Scepter aus Iſrael"); und ſein Ausgang iſt von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit," Mich. 5, 1; welche letzten Worte, die Ewigkeit und folglich die Gottheit des in Bethlehem gebornen Herrſchers bezeichnend, eine Interpre-

1) S. Cornel. a Lap. h. l. Kiſtemaker ad Matth. 2.

2) Die Kirche erkennt dieſe Deutung an, da ſie ſagt: Stella ista sicut flamma coruscat, et *Regem regum Deum* demonstrat." Antiph. 5. ad Laud fest. Epiph.

tation des Wortes „Stern" in Balaam's Weiſſagung ſind. Vgl. ferner die Weiſſagung des Tobias: „Und die Heiden werden ihre Götzen verlaſſen, und nach Jeruſalem kommen, und daſelbſt wohnen; und werden ſich darin freuen alle Könige der Erde, und den König Iſraels (= „den Stern aus Jakob") anbeten," Tob. 14, 8. 9. Die Erſtlinge dieſer Heiden, die nach Jeruſalem kamen, um den König Iſraels, den neugebornen König der Juden, das Scepter aus Iſrael, den Stern aus Jakob, anzubeten, waren die Weiſen aus dem Morgenlande. — Daß „Stern" die himmliſche Abkunft, die Gottheit dieſes Königs andeute, ſehen wir ferner aus den Worten des Prieſters Zacharias, welcher, vom h. Geiſte erleuchtet, den Heiland nennt: „den Aufgang aus der Höhe" — ἀνατολη ἐξ ὑψους — Oriens ex alto — als Umſchreibung des Wortes „Stern", Luc. 1, 78. Vgl. noch Pſ. 44; 71; 109. Iſai. 9, 6; 60, 1 ff. ꝛc.

Sind nun die bisherigen Beweiſe ſchon von der Art, daß ſie keinem vernünftigen Zweifel Raum laſſen, daß namentlich der „Stern aus Jakob" in unſerer Stelle als ſignificantes Wort vom König-Meſſias, dem Gott-König, zu verſtehen ſei, ſo kommt als Hauptargument noch hinzu, daß Jeſus ſelbſt in der Apokalypſe ſich nennt: den glänzenden Morgenſtern: „Ich bin die Wurzel, und das Geſchlecht David's (als König nämlich), der glänzende Morgenſtern (ὁ ἀστηρ, ὁ λαμπρος, ὁ πρωϊνος — stella splendida et matutina — als Gott), Apok. 22, 16. Aehnlich wird er auch vom h. Petrus genannt: φωςφορος — lucifer, Morgenſtern, II. Petr. 1, 19. Bei Malachias iſt er unter einem andern ähnlichen Bilde „die Sonne der Gerechtigkeit": „Euch, die ihr meinen Namen fürchtet, wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit; Heilung in ihren Flügeln (Strahlen)," Malach. 4, 2.

Chriſtus nun wird „Stern" und „Sonne" genannt, zuerſt weil er als Lehrer der Gerechtigkeit und Heiligkeit das Licht der Welt iſt, das wahrhafte Licht, welches erleuchtet jeden Menſchen, der in dieſe Welt kommt, Joh. 8, 12; 1, 4. 9. ꝛc.; als Stern, als Sonne iſt er das „*lumen* ad revelationem *gentium*, et *gloriam* plebis tuae *Israel*," Luc. 2, 32; als Oriens ex alto ſoll er „illuminare his, qui in tenebris, et in umbra mortis sedent," Luc. 1, 79. coll. Iſai. 9, 2. Dann wird er Stern und Sonne genannt wegen der von Ewigkeit ihm als Gott inwohnenden Klarheit, Herrlichkeit und himmliſchen Schönheit, wovon Stern

und Sonne das Symbol ſind (ſ. oben); und auch wegen ſeiner ſtrahlenden Schönheit, die er hat als Menſchenſohn, namentlich nach ſeiner glorreichen Auferſtehung, vgl. Pſ. 44, 3. 5. Apok. 1, 16. Licht überhaupt iſt das Symbol der Herrlichkeit und Schönheit Gottes, vgl. Pſ. 103, 2: Amictus lumine sicut vestimento; ferner: et in lumine tuo videbimus lumen, Pſ. 35, 10. Vgl. I. Timoth. 6, 16. I. Joh. 1, 5. Apok. 21, 23. Dazu iſt zu vergleichen Dan. 12, 3., wo auch die übrigen Lehrer der Gerechtigkeit, was Chriſtus κατ' ἐξοχην war, als leuchtend wie Sterne dargeſtellt werden: „die aber Erleuchtete waren, werden leuchten wie der Glanz des Firmaments; und welche Viele in der Gerechtigkeit unterwieſen, wie die Sterne in alle Ewigkeiten;" und der Heiland ſagt: „die Gerechten werden leuchten wie die Sonne in dem Reiche ihres Vaters," Matth. 13, 43. Vgl. Weish. 3, 7. I. Cor. 15, 40—42. Als Stern, als Sonne, als Licht überhaupt iſt Chriſtus der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, welcher Licht iſt, lumen de lumine, Hebr. 1, 3. I. Joh. 1, 5. Symb. Nic. Cp.

„Morgenſtern" heißt Chriſtus (II. Petr. 1, 19. Apok. 22, 16.) zunächſt wegen des hellen, ſchönen Glanzes (ἀστηρ ὁ λαμπρος), den der Morgenſtern vor den übrigen Sternen hat; dann, weil er, ſo wie der Morgenſtern am Himmel das Ende der Nacht und den Beginn des Tages ankündigt, die Finſterniß verſcheucht und Licht bringt, ebenſo bei ſeiner Ankunft das Ende der Nacht des A. T., das Ende der moraliſchen und intellectuellen Finſterniß und Dunkelheit, die vor ſeiner Ankunft allüberall auf der Erde gelagert war (Röm. 1, 21 ff.), das Ende der Sünde, des göttlichen Zornes, der Unwiſſenheit, der Welt verkündete und den Anbeginn des Tages: des Glaubens, des Heiles, der moraliſchen Heilung (vgl. Malach. 4, 2.), des Troſtes, der Hoffnung, der Gerechtigkeit, der Verſöhnung mit Gott — den Menſchen brachte, vgl. Dan. 9, 24. Röm. 13, 12; kurz, das Ende des hoffnungsloſen finſtern ſataniſchen Reiches, und den Anbeginn des hoffnungsreichen lichtvollen Reiches Gottes und des Himmels, Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7. Marc. 1, 15. — Ferner heißt er der Morgenſtern, weil er, ſo wie er bei ſeinem damaligen Erſcheinen auf Erden die vorgenannten Finſterniſſe verſcheuchte und das Licht des Tages ankündigte und brachte, ſo auch, als Erſtgeborner von den Todten (Coloſſ. 1, 18.), für ſeine Getreuen die Finſterniſſe des Todes und der Sterblichkeit bei ihrem Ausgange aus dieſem Leben hinwegnehmen wird, wo Er dann als ihr troſtreicher freundlicher Morgenſtern ihnen aufgehen, ihnen erſcheinen und ſie in den ſeligen Tag der Ewigkeit

einführen wird nach ihrer Auferſtehung in verklärten Körpern. Vgl. oben Dan. 12, 3. Matth. 13, 43. I. Cor. 15, 40—42. Phil. 3, 21. So ſagt der h. Gregor d. Gr.: „Dum in seipso resurrectionis exemplum nobis praebuit, quae *lux* sequatur indicavit.“ Lib. Moral. Beda ſagt: „Christus est stella matutina, quia transacta nocte saeculi, *lucem* vitae sanctis promittit et pandit aeternae.“ Haymo desgleichen: „Christus est stella matutina, id est lucifer, quia in resurrectione, pulsis mortalitatis tenebris, quasi lucifer apparebit, et perfectum aeternitatis *diem* demonstrabit.“ Bei dem Eingange der Seligen in das Himmelreich beginnt für ſie dieſer Morgenſtern der ſeligen Anſchauung Gottes, durch Chriſtus, den wahren Morgenſtern, ihnen bereitet und erworben, und kündigt ihnen den nie endenden Tag der ſeligen Ewigkeit an, Apok. 21, 25; 22, 5. S. Cornel. a Lap. h. l.

Nach dieſer Digreſſion kehren wir zurück zu unſerer Stelle in Vergleichung mit Matth. 2. Das Wort Stern haben wir in einem zweifachen Sinne zu nehmen: einmal iſt Chriſtus ſelbſt der Stern, und dann iſt es der materielle Stern, den die Weiſen am Himmel erblickten; durch letzteren wurde Chriſti Geburt ihnen angekündigt. Der wahre Stern (im geiſtigen Sinne) iſt, nach den oben angeführten erklärenden Stellen, Chriſtus ſelbſt, der Nachkomme Jakob's, der aufging aus Jakob, aus ihm ſeiner Menſchheit nach entſtammte und in dem Lande, das Gott dem Jakob und deſſen Saamen geſchenkt (Geneſ. 28, 13.), geboren wurde; und in dieſem Sinne iſt „Stern aus Jakob“ in der Weiſſagung Balaam's zu nehmen. Da er nun ſelbſt „Stern“ heißt und iſt, ſo wurde er durch ein dieſem Worte gleiches Symbol den Weiſen im Morgenlande angezeigt: „wir haben ſeinen Stern (den Stern des Sternes, des Königs) im Morgenlande geſehen“. Durch den materiellen, auf wunderbare Weiſe von Gott geſchaffenen Stern, den die Weiſen am Himmel erblickten, wurde der wahre, der geiſtige, im Judenlande („aus Jakob“) aufgegangene Stern, der neugeborne König der Juden, ihnen angedeutet, wurden ſie auf den wahren, den geiſtigen, hingewieſen und zu ihm hingeleitet, wobei ihnen die göttliche Erleuchtung, das innere Licht, zu Hülfe kam, ebenſo wie ſie nachher eine göttliche Weiſung im Schlafe erhielten, daß ſie zum Herodes nicht zurückkehren ſollten, Matth. 2, 12. — Cornel. a Lap. ſagt: „Christus quasi stella divina, orta ex semine Jacob, corpoream istam stellam emisit, et quasi a se sparsit, quae Magos ad se in Bethlehem evocaret.“ In gleichem Sinne

ſagt Calmet: „Scriptores plurimi putasse videntur, Balaami oraculum sidus illud materiale, tum primum micans, respicere. Sed astrum illud ex Jacob non emersit; designabat solummodo exortum veri sideris ex Jacob nascentis, Orientem, germen David; quemadmodum Messias in scriptura saepe describitur. Jesus Christus verum erat astrum, cujus adventum indicatura tantum materialis ea stella fulgebat. Utrumque autem sidus eodem simul tempore mortalium aspectibus offerendum erat; sed cum mortale (materiale) illud indicando tantum adventui Messiae destinaretur, munere suo vix functum evanuit.“

Das Zeitwort דָּרַךְ mit בִּן heißt hervortreten, hervorgehen, aufgehen aus . . ., und harmonirt mit dem Worte Stern; ähnlich wie von Chriſto als einem Sproß, einem Reis geſagt wird, daß er hervorkomme, hervorſproſſe, Iſai. 11, 1; 53, 2. Nicht zu überſehen iſt, daß nun auch von dem materiellen Stern, den Gott bei der Geburt Jeſu Chriſti erſcheinen ließ, oder „quam Christus emisit, et quasi a se sparsit,“ mit einem ganz ähnlichen Worte geſagt wird: „Et ecce! stella, quam viderant in oriente, *antecedebat* eos (προηγεν αὐτους), Matth. 2, 9.

Ferner iſt zu bemerken, daß ebenſo wie der hellleuchtende von Gott geſchaffene körperliche Stern am Himmel die Erſcheinung des wahren Sternes, des Meſſias, ankündigte und verherrlichte, ſo auch die geiſtigen Sterne, die Kinder, die Engel Gottes, welche im Buche Job „Sterne“ und „Morgenſterne“ genannt werden (Job 25, 5; 38, 7.), bei ſeiner Geburt auf Erden erſchienen, den Hirten dieſelbe verkündeten, mit der Herrlichkeit Gottes ſie umſtrahlten, Gott lobten und den Erſtgebornen des Vaters anbeteten, Luc. 2, 9. 13. 14. Hebr. 1, 6.

Noch iſt zu bemerken, daß, ſo wie Chriſtus als das Licht der Welt unter dem Symbol des Sternes geweiſſagt ward und ein Stern bei ſeiner Geburt erſchien, ſo auch viele berühmte Heiligen der katholiſchen Kirche durch ähnliche Lichterſcheinungen als Erleuchter der Welt vorbedeutet wurden. So hörte die Mutter der h. Clara, Hortulana, der Niederkunft nahe, die Worte: „Fürchte dich nicht, Frau! denn du wirſt ein Licht gebären, welches die Welt mit ſeiner Klarheit erleuchten wird.“ Deswegen der Name des Kindes: Clara. — Die Mutter des h. Abtes Columban ſah im Traume aus ihrem Schooße eine ſtrahlende Sonne hervorgehen und die Welt erleuchten. Aehnlich die Mutter des h. Dominicus. S. Cornel. a Lap.

Das erſte Symbol des Meſſias in unſerer Stelle iſt Stern; das zweite iſt Scepter. Iſt durch das erſte ſeine Herrlichkeit, ſeine Gottheit und die Erleuchtung der Welt angedeutet, ſo durch das zweite ſeine Herrſcherwürde, ſein Königthum. Wie nun „Stern" in unſerer Stelle Chriſtum ſelbſt bedeutet, ſo auch iſt er ſelbſt das Scepter, d. i. der Scepterträger, der Herrſcher, der König (abstract. pro concreto); ebenſo wie er ſelbſt der Sproß, die Wurzel Jeſſe's, die Wurzel David's, das Panier der Völker iſt (Iſai. 11, 1. 10. Apok. 22, 16.). Als Scepter, d. i. als Herrſcher, iſt er nun der rechtmäßige Erbe des Scepters Juda's, das er als deſſen Saame (זַרְעוֹ) im geiſtigen Sinne dann überkommen und in Ewigkeit fortführen wird, wann das irdiſche Scepter von Juda auf immer gewichen ſein wird (ſ. vorige Num.). Daß der Meſſias, als das „Scepter aus Iſrael", in dem Hauſe Jakob's, der auch Iſrael heißt (Geneſ. 32, 28.), herrſchen werde in Ewigkeit, ſagt der Engel Gabriel zur h. Maria: „Dieſer (Jeſus) wird groß ſein und Sohn des Höchſten (als „Stern", wie „Morgenſterne" und „Kinder Gottes" ſynonym ſtehen, Job. 38, 7.) genannt werden. Gott der Herr wird ihm den Thron ſeines Vaters David geben (ſ. folgende 8. Num. und Iſai. 9, 7. ꝛc.) und er wird herrſchen (βασιλευσει) über das Haus Jakob's in Ewigkeit; und ſeines Reiches wird kein Ende ſein," Luc. 1, 32. 33. War nun ſchon Geneſ. 49, 8—10. nach den dort gegebenen Erklärungen das Königthum des Meſſias angedeutet, ſo iſt es in unſerer Stelle klar und deutlich ausgeſprochen, tritt in den Vordergrund und wird darin ex professo, wie man ſagt, geweiſſagt. Zahlreiche ſpätere Stellen des A. T., und ebenſo zahlreiche Stellen des N. T. liefern die zweifelloſeſten Belege für das Königthum Chriſti und folglich auch für die Meſſianität unſerer Stelle, ſo I. Kön. 2, 10. II. Kön. 7, 12—16; 23, 3. III. Kön. 9, 5. Pſ. 2, 6. 8. 9. Pſ. 44, 7. 12. Pſ. 71. Pſ. 88; 109. Iſai. 9, 6. 7; 16, 1. 5. Jerem. 23, 5; 30, 8. 9; 33, 14—17. Tob. 14, 9. Ezech. 34, 24; 37, 24. Dan. 9, 25. Amos 9, 11. Mich. 4, 7; 5, 2. Zach. 9, 10. Matth. 2, 2. Luc. 1, 32. 33. Joh. 18, 33—37. Apok. 1, 5; 17, 14; 19, 11—16. ꝛc.

In den folgenden zwei ſynonymen Parallelgliedern wird nun die Wirkſamkeit dieſes Scepters, dieſes Königs, des Meſſias, geweiſſagt:

וּמָחַץ פַּאֲתֵי מוֹאָב וְקַרְקַר כָּל־בְּנֵי־שֵׁת

„Er wird zerſchmettern die Fürſten Moab's, und vertilgen alle Uebermüthigen."

Der einfache Sinn dieſes ſynonym-parallelen Doppelſatzes, wovon der letztere deklarativ zu dem erſtern iſt, iſt dieſer: Er wird alle ſtolzen Könige, unter „Fürſten Moabs" ſymboliſirt, alle übermüthigen Feinde demüthigen, ſie vernichten. — פַּאֲתֵי מוֹאָב die Ecken Moabs, die Eckſteine, d. i. die Fürſten, da die Fürſten gleichſam die Eckſteine und Stützen des Staates ſind, ſ. Lilienthal; LXX.: ἀρχηγους Μωαβ, die Vulgata: duces Moab. Vgl. I. Kön. 14, 38; Zach. 10, 4. Wegen des folgenden Parallelgliedes kann nicht, wie Geſenius will, mit Gegenden Moabs überſetzt werden. — בְּנֵי־שֵׁת Söhne des Tumultes, des Krieges, des Uebermuthes; שֵׁת contrahirt aus שְׁאֵת, Stammwort שָׁאָה lärmen, toben; in der Parallelſtelle Jerem. 48, 45. ſteht ſtatt deſſen בְּנֵי שָׁאוֹן. — קַרְקַר von קוּר graben, im Pilpel zerſtören, vertilgen; hängt zuſammen mit קִיר Wand, Mauer — eine Mauer zerſtören. Die gegebene Ueberſetzung hat offenbar vor der in der erſten Note anzugebenden den Vorzug. — Balac, der König von Moab, war es, der mit den Madianiten ein Bündniß gegen die Iſraeliten ſchloß und zu Balaam ſandte, daß er Iſrael fluche, Num. 22, 1 ff. Demnach zeigte er ſich als hinterliſtigen Feind des Volkes Gottes. Zugleich wird aber Moab in der h. Schrift ein großer Stolz und Uebermuth vorgeworfen: „Wir hörten von Moabs Hoffart, denn es iſt ſehr ſtolz; von ſeinem Hochmuth, der Anmaßung, dem Stolze und der Erhebung ſeines Herzens. Ich kenne, ſpricht der Herr, ſein Prahlen ... Aber Feuer geht aus von Heſebon, und eine Flamme mitten aus Sehon, und frißt die Ecke Moabs, und den Scheitel der Kinder des Uebermuthes." Jerem. 48, 29. 30. 45. vgl. Iſai. 16, 6. So ſind nun die Fürſten Moabs, wegen ihrer Hinterliſt und ihres übermüthigen Stolzes, als beſondere Feinde des Volkes Gottes anzuſehen; als heidniſches Land ferner iſt Moab ein götzendieneriſches Land, und iſt Symbol der Götzendiener überhaupt; Iſrael wurde von demſelben auf Balaam's Rath zur Hurerei und zum Götzendienſte verleitet, Num. 24, 14; 25, 1—3; 31, 16. Daß Balaam in ſeiner Weiſſagung gerade Moabs Fürſten nennt und ihnen Vertilgung verkündet, hat ſeinen Grund darin, weil er mit Balac, Moabs Fürſten, zunächſt zu thun hatte, wie Lilienthal richtig bemerkt.

Uebertragen nun auf den Meſſias und ſein Reich, werden unter den „Fürſten Moabs, allen Söhnen des Uebermuthes" alle hinterliſtigen und ſtolzen Feinde deſſelben, dann der Götzen-

dienſt und alle Laſter in ſeinem Gefolge, beſonders die fleiſchlichen, verſtanden, als welche dem Reiche der h. Einfalt, der Demuth, der wahren Anbeter des Einen Gottes, und dem Reiche der Heiligkeit und Reinheit entgegenſtehen (Röm. 1, 21 ff.); alle jene Feinde, welche dem Dämon, dem Fürſten der Finſterniß und des böſen Reiches, in Moab verſinnbildet, ähnlich ſind an hinterliſtiger Verführung, wie er im Paradieſe bei den Stammeltern dieſe bewies, an Stolz, wodurch er gefallen war (cf. Iſai. 14, 12.), und welche dem Götzendienſte und allen damit in Verbindung ſtehenden Laſtern, deren Urheber jener iſt und ſein Wohlgefallen daran hat, ergeben ſind. Die Sprache der Bibel iſt ſtets concret, ſpeciell, ſie individualiſirt (cf. Apok. 20, 7.); unter ſpeciellen, aus der nächſten Umgebung Iſraels hergenommenen, Namen ſtellt ſie im geiſtigen, tropologiſchen Sinne alle Feinde Chriſti und ſeines Reiches dar, vgl. Gal. 4, 29; ſ. unten Thl. II. §. 14. Was im erſten Gliede unſerer Stelle ſpeciell durch Fürſten Moabs ausgedrückt iſt, wird im zweiten deklarativen Gliede ganz allgemein („alle Uebermüthigen") ausgeſprochen, zum deutlichen Fingerzeig, in welchem Sinne jenes Specielle genommen werden ſolle, daß dieſes nämlich nur Symbol ſei.

Daß nun der Meſſias das Scepter, das Zeichen ſeiner königlichen Macht und Würde, beſonders zur Beſtrafung, zur Vernichtung ſeiner ſtolzen, übermüthigen Feinde im Allgemeinen anwenden werde, das iſt graphiſch geſchildert im 2. Pſalm, in welchem die Rede iſt von ſtolzen Völkern, Heiden und Fürſten, welche das Joch Gottes und ſeines Meſſias abwerfen wollen, und wo Jehovah zum Meſſias ſagt: „Du wirſt über ſie herrſchen mit eiſernem Scepter, und wie ein Töpfergefäß ſie zertrümmern," Pſ. 2, 9. Vgl. Apok. 2, 27; 12, 5; 19, 15. Auch im 109. Pſalm wird der Meſſias als zerſchmetternd die Feinde dargeſtellt: „Herrſche inmitten deiner Feinde! Der Herr zu deiner Rechten wird Könige zerſchmettern am Tage ſeines Zornes. Er wird Gericht halten unter den Völkern, alles mit Leichen erfüllen, und zerſchmettern die Häupter in vielen Landen," Pſ. 109, 2. 5. 6. Vgl. noch Iſai. 11, 4; 63, 1. ff. Matth. 21, 37—44. ꝛc.

Einige Interpreten wollen dieſe Weiſſagung als zunächſt und dem buchſtäblichen Sinne nach auf den König David ſich beziehend ausdeuten, und nur im höheren, allegoriſchen Sinne ſoll ſie auf den Meſſias anzuwenden ſein. Sie beziehen ſich für ihre Anſicht auf die Stelle II. Kön. 8, 2: „David ſchlug Moab." „Stern" in Verbindung

mit „Scepter" ſei blos ein Symbol für „herrlicher König." — Hiergegen iſt zuerſt zu bemerken, daß Balaam ſagt: „Ich ſehe ihn." Wenn er ihn aber ſah, ſo war er, ſo mußte er, den er ſah, ſchon da ſein, er nämlich, „der Herrſcher in Iſrael, deſſen Ausgang von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit" (Mich. 5, 1.). Von David, der noch nicht exiſtirte, alſo unmöglich ſchon geſehen werden konnte, kann aus dieſem Grunde die Stelle nicht gelten. — Wenn nun ferner in unſerer Stelle gerade der Ausdruck „Stern" gebraucht wird, welcher Ausdruck in den übrigen Büchern von David nirgend vorkommt (nur der Hoheprieſter Simon wird mit einem „Morgenſtern" verglichen, Ekkli. 50, 6. vgl. Iſai. 14, 12.); und wenn ein Stern bei Chriſti Geburt den morgenländiſchen Weiſen dieſen neugebornen König der Juden („das aus Iſrael ſich erhebende Scepter") anzeigte, bei deſſen Erblickung ſie geraden Weges nach Jeruſalem reiſeten (Matth. 2, 1. 8.); wenn ferner dieſer „Stern, den ſie im Morgenlande geſehen," ſie nach Bethlehem leitete und über dem Orte ſtill ſtand, wo das Kind war, „Chriſtus der Herr" (Matth. 2, 9. 10. Luc. 2, 11.); wenn ferner nach Zeugniß des Suetonius (ſ. §. 4. Anm. 2.) „*toto Oriente vetus et constans opinio* percrebruerat, esse in fatis, ut *eo tempore Judaea* profecti rerum potirentur": muß uns alles dieſes nicht ein deutlicher Fingerzeig ſein, daß unſer Vaticinium eben von Chriſto, und nur von ihm, gelte? von ihm, der auch ſonſt noch „Stern" genannt wird? müſſen wir nicht annehmen, daß die Weiſen, eben weil ſie ſo beſtimmt ſagten: „wir haben ſeinen Stern im Morgenlande geſehen," bei Erblickung des Sternes ſich dieſer Weiſſagung, die ihnen nicht unbekannt ſein konnte, erinnerten; und daß die vetus et constans opinio im ganzen Oriente damals gerade auf unſerer Stelle baſirte? beſonders da Tacitus ſagt, daß dieſe opinio — persuasio, daß von Judäa ein großer Herrſcher kommen werde, ſich gründe auf die alten Schriften der Prieſter: „Pluribus persuasio inerat, *antiquis sacerdotum literis contineri*, eo ipso tempore fore, ut valesceret *Oriens*, profectique *Judaea* rerum potirentur?" l. c. Weiſſagt doch Balaam V. 19. 24. auch von der Vernichtung der Iſraeliten und der Römer, alſo von noch ſpäterer Zeit! Stern alſo, ſo wie auch Scepter, iſt hier ohne allen Zweifel διεκτικως auf den Meſſias zu nehmen. — Die Feinde, welche in unſerer Stelle unter der Benennung: Fürſten Moabs, Söhne des Uebermuthes, vorkommen, werden in der meſſianiſchen

Stelle Jſai. 63, 1. als Edomiter bezeichnet; alſo ſpecielle Namen für Feinde im Allgemeinen; vgl. Pſ. 71, 9—10. 11., wo von der Individualiſirung gleich auf die weiteſte Allgemeinheit übergegangen wird. Bei den meſſianiſchen Weiſſagungen muß überhaupt feſtgehalten werden, daß ſehr häufig die Bilder aus der nächſten Anſchauung, der nächſten Umgebung der Weiſſagenden hergenommen werden. So ſind die Feinde des theokratiſchen Volkes Jſrael je der Typus der Feinde des Meſſias und ſeines Reiches. So wie das Volk Gottes ſelbſt ein Typus der chriſtlichen Gottesgemeinde iſt, ſo ſind die ſiegreichen Könige dieſes theokratiſchen Volkes Typen des hochherrlichen Königs-Meſſias (ſ. Num. 8.); jedoch iſt am ſicherſten und conſequenteſten anzunehmen, daß der Hinüberblick über dieſe hinaus, gleich auf den Meſſias hin, der Hauptzweck, das Hauptziel dieſer und ähnlicher Weiſſagungen iſt, ſo daß wir in den betreffenden Weiſſagungen nicht ſo ſehr ein Vorbild (Typus), als vielmehr das Bild des Meſſias ſelbſt (Antitypus) vor uns haben.

Daß der Evangeliſt Matthäus unſere Stelle bei Gelegenheit der Ankunft der Weiſen nicht anführt, er, der ſo angelegentlich die Anläſſe benutzt, altteſtamentaliſche Weiſſagungen mit den einleitenden Worten: „hoc autem factum est, ut adimpleretur“ etc. beizubringen, daraus kann kein Schluß gegen die Meſſianität derſelben hergenommen werden; Matthäus hat ja auch ſonſt ſogar mehrere der berühmteſten und wichtigſten meſſianiſchen Weiſſagungen nicht verwendet, z. B. Pſ. 15. Dan. 9, 24 ff. u. a. m. Dann muß wohl beachtet werden, daß der Stern bei Matth. 2. nur Mittel war, die Weiſen zu dem Ziele ihrer Reiſe: dem wahren Stern, dem neugebornen Könige der Juden, hinzuleiten, zu dem Orte, wo dieſer war. In Beziehung auf dieſen Ort nun war die Stelle Mich. 5, 2. (Hebr. 1.), nicht aber die unſrige beweiſend. Weil der „Stern“ in unſerer Stelle den Meſſias ſelbſt bedeutet, ſo konnte dieſelbe in Beziehung auf den ihnen im Morgenlande erſchienenen materiellen Stern gar nicht einmal verwendet werden. — Wollte man ſich übrigens in Einwendungen gefallen, ſo könnte man auch noch fragen: warum hat Matthäus nicht wenigſtens eine Stelle, etwa Pſ. 71, 10. angeführt, um daraus zu beweiſen, daß der Heiland eben auch als Heiland der Heiden gekommen ſei? der Heiden, von denen die Weiſen die Erſtlinge ſind? Denn das iſt offenbar der Zweck dieſer Epiphania Domini gentibus, ſich gleich ſchon bei ſeiner Geburt auch als Heiland, namentlich als „Licht“ der Heiden (wegen des Sternes; cf. Jſai. 49, 6. ꝛc.) zu manifeſtiren,

ſo wie er als Heiland der Juden dadurch manifeſtirt wurde, daß die Hirten um Bethlehem durch den Engel des Herrn zur Krippe Chriſti hingeleitet wurden, Luc. 2, 8 ff. Matthäus beweiſet ihn als ſolchen in ſeinem 1. Cap. zunächſt durch die Abſtammung Chriſti aus den Juden, und beſonders durch die Worte des Engels V. 21: ... „Salvum faciet *populum suum* a peccatis eorum;“ ſo daß bei ihm der Heiland im 1. Cap. als Heiland der Juden, zu denen er zunächſt geſendet wurde, im 2. Cap. als Heiland der Heiden erſcheint.

Was endlich den Zuſammenhang dieſer meſſianiſchen Weiſſagung Balaam's mit dem Vorhergehenden angeht, ſo iſt Folgendes als höchſter und letzter Anlaß zu derſelben zu beachten: Balaam ſollte auf Balac's mehrmalige Sollicitation das Volk Iſrael verwünſchen; der Herr aber wehrte es ihm jedesmal, und ſtatt zu fluchen — ſegnete er es. Warum nun konnte Balaam nicht fluchen? warum mußte er Iſrael ſegnen? Darum, weil aus dieſem Volke der Meſſias einſt hervorgehen ſollte; dieſen ſchauet er in weiter Ferne als Stern, als Scepter. Und eben weil er dieſen herrlichen König-Meſſias, den Strafer der Feinde, der aus Iſrael hervorgehen ſoll, durch Gottes Offenbarung zu ſchauen bekommt, darum kann er, wegen dieſes letzten und höchſten Grundes, jenes Volk, aus welchem derſelbe, und weil er aus demſelben hervorgehen ſoll, nicht verwünſchen, und muß, im Hinſchauen auf dieſen Gott-König, es ſegnen. Es iſt, als ob Balaam, um endlich das Anſinnen Balac's, Iſrael zu fluchen, für immer abzuweiſen, ſagte: Wie wäre es möglich, daß ich Iſrael fluche? Denn ha! ein Stern! ein Scepter! ein überaus herrlicher König wird einſt aus demſelben hervorgehen, und dieſer läßt es nicht zu, daß ich Iſrael fluche; ich ſchaue ihn in weiter Ferne; darum kann ich dieſes ſo ausgezeichnete, von Gott ſo ſehr begünſtigte Volk, aus welchem ein ſo überaus herrlicher König in himmliſchem Strahlenglanze hervorgehen wird, nicht verwünſchen. Ich ſehe ihn da ſtehen, den einſt kommenden Beſchützer ſeines Volkes; er ſteht da, mir verbietend, mich hindernd, mir drohend, nicht zu fluchen, daher kann ich es nicht (vgl. II. Maccab. 15, 12 ff.). — Dieſer ganz natürliche Zuſammenhang erleichtert auch die Löſung aller gegen dieſes Vaticinium erhobenen Schwierigkeiten.

Anm. 1. Statt: consurget *Virga* de Israel, hat die LXX.: ἀναστησεται ἀνθρωπος ἐξ Ἰσραηλ, ohne Aenderung des Hauptſinnes; indeß blickt bei dieſer Ueberſetzung die Andeutung durch, daß שֵׁבֶט in dieſer Stelle nicht Scepter als ſolches, ſondern die Perſon bedeute, welche

es führt; so wie auch Onkelos beide tropischen Ausdrücke umschreibend gibt mit *rex* und *Messias*. — Den letzten Theil des Verses gibt die LXX.: και προνομευσει παντας υιους Σηθ; die Vulgata: vastabitque omnes filios Seth. Daß in unserer Stelle jedoch die Söhne Seth's, die Nachkommen dieses frommen Sohnes Adam's, welche Gott verehrten und daher als Typus aller wahren Gottesverehrer genommen werden müssen (Genes. 4, 25. 26.), nicht gemeint sein können, ergibt sich bei auch nur oberflächlicher Betrachtung. Die Frommen wird der Heiland nicht vertilgen. Onkelos gibt: et dominabitur omnium filiorum hominum, weil von Seth Noah abstammte, der zweite Stammvater der Menschen, und also unter den Söhnen Seth's in dieser Weise alle Menschen verstanden werden können. — Der Abt Venusi übersetzt beide Glieder: „Zerschmettern wird er Moabs Ecksteine, und zerstören alle Grundfesten." פְּאַת bedeutet allerdings Ecke, Eckstein, aber hier nicht im materiellen Sinne; בְּנֵי־שֵׁת als Grundfesten, wie etwa בֶּן־קֶשֶׁת Sohn des Bogens = Pfeil, ist gegen die Parallelstelle Jerem. 48, 45.

Anm. 2. Obige Weissagung fällt in das letzte Jahr der Wanderung der Israeliten in der Wüste, gegen 1452 v. Chr. Geburt (vgl. Num. 20, 1. Anm. 1. von Allioli). Da sieht Balaam den Messias „*non prope*." Vgl. dazu die Stelle bei Aggäus, der gegen 520 v. Chr. Geburt weissagte (Agg. 1, 1.) und da sagt: „*Adhuc unum modicum est* . . . et veniet desideratus cunctis gentibus," Agg. 2, 7. 8. Vgl. auch Isai. 51, 5. Malach. 3, 1. — Wie wahr und treffend diese beiden Zeitbezeichnungen!

Anm. 3. Einen anderweitigen Beleg für die Messianität unserer Stelle liefert unter Kaiser Hadrian gegen 136 nach Chr. ein gewisser Ben-Cusiba (Sohn der Lüge), der sich unter dem Namen Bar-Cochab (בַּר־כּוֹכָב = Sohn des Sternes) für den Messias ausgab und die Juden seines Landes um seine Fahne sammelte, woraus der zweite jüdische Krieg entstand. Diese seine Namensumwandlung zeigt uns offenbar die jüdische Tradition in Beziehung auf unsere Stelle.

V. 18. „Und Edom wird sein Besitzthum sein, und Seir wird als Besitz seinen Feinden zufallen: und Israel wird sich wacker halten."

Edom und Seir (s. Genes. 36, 19—21.) stehen überhaupt für Heiden; die sollen des Messias Erbtheil werden, vgl. Ps. 2, 8: „Postula a me, et dabo tibi *gentes* haereditatem tuam." Als schlagendste Parallelstelle ist aber hier zu vergleichen Amos 9, 11. 12: „An diesem Tage (der Ankunft des Messias) will ich die verfallene Hütte David's wieder aufrichten, ausbessern die

Riſſe ihrer Mauern ... auf daß ſie in Beſitz nehmen den Reſt von Edom und aller Heiden, über welche mein Name genannt wird, ſpricht der Herr, der ſolches thut." Dieſe unbeſtreitbar meſſianiſche Stelle beweiſet zur höchſten Evidenz die Meſſianität der unſrigen, ſo wie der ganzen Weiſſagung Balaam's V. 17—19. In dem Citat Apgſch. 15, 17. wird „Reſt von Edom" gegeben mit: „die übrigen der Menſchen." Der König David, welchem ganz Edom (Idumäa) dienſtbar ward (II. Kön. 8, 14; cf. Pſ. 59, 2. 10. 11.), iſt hier Typus des Meſſias, welchem Edom, d. i. alle Heiden, als Beſitzthum im geiſtigen Sinne zufallen ſollen. — „Seir wird als Beſitz ſeinen Feinden zufallen," ſeinen Feinden, d. i. den Iſraeliten. Seir iſt ſynonym mit Edom, bezeichnet die von den Edomitern bewohnte Gebirgsgegend. Vom Siege über Edom, d. i. über alle widerſpenſtigen, ſtolzen heidniſchen Länder und Völker und Fürſten, kommt der Meſſias mit blutgefärbten Kleidern, Iſai. 63, 1 ff.; vgl. Apok. 19, 13. — Iſrael iſt ebenfalls Typus des Meſſias, cf. Iſai. 49, 3.

V. 19. „Er wird herkommen aus Jakob, und wird vertilgen den aus der Stadt Entkommenen."

„Er" iſt der Stern, das Scepter, der Herrſcher, der Meſſias, der aus Jakob ſtammt, ſ. V. 17., und in dem Hauſe Jakob's herrſcht, Luc. 1, 32. — Der Untergang des Heidenthums iſt in dieſem Verſe geweiſſagt. Die hartnäckigen und ſtolzen Götzendiener werden vor dem Meſſias, dem Verbreiter der wahren Religion, keine Gnade finden, ob ſie auch aus den Städten, bei dem Gericht über dieſe, entronnen ſeien. „Die Stadt", urbs, civitas κατ' ἐξοχην, iſt Rom, die Hauptſtadt des Götzendienſtes, deren Fall in der geheimen Offenbarung Cap. 17. und 18. geſchildert wird. — Den Untergang der Juden und Heiden weiſſagt Balaam auch V. 24: „Sie werden in Schiffen von Citthim (Italien ꝛc.) kommen, und die Aſſyrier überwinden und die Hebräer verwüſten; und zuletzt werden auch ſie (die von Citthim, die Römer) zu Grunde gehen." Vgl. Dan. 11, 30 ff. — So liegt in dieſem Verſe in nuce der Inhalt der Apokalypſe: der Sturz des Juden- und Heidenthums.

In Beziehung auf den den Weiſen erſchienenen Stern mögen am Schluſſe dieſer Erläuterung der Weiſſagung Balaam's noch zwei Zeugniſſe aus Profanſchriftſtellern angefügt werden. Plinius erzählt in ſeiner Hist. natur., es ſei ein Comet mit einem Silberſchweif und ſo glänzend erſchienen, daß man kaum habe hineinſchauen können, „in quo veluti *specie humana Dei effigies ostendebatur.*“ — Der platoniſche Philoſoph Chalcidius ſchreibt in ſeinem Commentar über Platon's Timäus: „Est aliqua sanctior et venerabilior historia, quae perhibet de ortu stellae cujusdam, non morbos mortesque denunciantis, sed descensum Dei venerabilis ad humanae conversationis (cf. Baruch 3, 38.) rerumque mortalium gratiam. Quam stellam cum nocturno itinere suspexissent Chaldaeorum profecto sapientes viri, et consideratione rerum coelestium satis exercitati, quaesisse dicuntur recentem ortum Dei, repertaque illa majestate puerili, veneratos esse, et vota Deo tanto convenientia nuncupasse; quae tibi multo melius sunt comperta, quam ceteris.“ Vide *Calmet* Dissertatt. in N. T. Dissert. de Magis, qui Jesum adoraturi venerunt, p. 29. Edit. Wirzeburg.

6. Deuteron. 18, 15. 18. 19.

Dieſe Stelle enthält die Weiſſagung des Moſes über den kommenden Propheten: Moſes ſprach zum Volke:

V. 15. „Einen Propheten aus deiner Mitte, und aus deinen Brüdern, wie mich, wird dir der Herr dein Gott erwecken: den ſollſt du hören!“

(V. 17. Und der Herr ſprach zu mir:)

V. 18. „Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, wie dich; und ich will meine Worte in ſeinen Mund geben, und er ſoll zu ihnen Alles reden, was ich ihm gebieten werde.“

V. 19. „Wer aber ſeine Worte, die er reden wird in meinem Namen, nicht hören will, an dem will ich's rächen.“

In den vorigen Verſen dieſes Capitels hatte Moſes dem Volke verboten, wenn es in das verheißene Land käme, zu irgend welchen Wahrſagern der darin wohnenden heidniſchen Völker zu gehen; alle

dieſe Wahrſagerei verabſcheue der Herr (V. 9—14.). Es würde ihnen von Gott durch ſeinen wahren Propheten, aus ihrer eigenen Mitte, aus ihren eigenen Brüdern von Gott ihnen erweckt, das, was ihnen zu wiſſen nothwendig ſei, kund gemacht werden, ohne daß ſie, nach Weiſe der Heiden, zu den heidniſchen Wahrſagern hinzugehen brauchten, um ſich weiſſagen zu laſſen. — Statt nun aber auf die übrigen Propheten, welche von Zeit zu Zeit zum Volke im Namen und Auftrage Gottes ſprechen ſollten, zunächſt hinzuweiſen, weiſet er, die Zeiten weit überſchauend, hin auf den auch von allen übrigen Propheten geweiſſagten größten Propheten, den Propheten κατ' ἐξοχην, den kommenden Meſſias, welcher dem Volke in anderen Beziehungen nicht unbekannt ſein konnte wegen der früheren desfallſigen Verheißungen und Weiſſagungen (ſ. Num. 1—5.), ihnen aber in ſeiner Eigenſchaft als Prophet noch nicht bekannt gemacht worden war. — Der Zuſammenhang mit den vorigen Verſen, worin das Volk abgemahnt wird, zu den heidniſchen Wahrſagern zu gehen, iſt nun in Beziehung auf die unmittelbar darauf folgende Verheißung des Propheten κατ' ἐξοχην, des Meſſias, ganz natur- und ſachgemäß ſo zu faſſen: Für euch, die ihr, oder genauer: da eure Nachkommen den höchſten aller Propheten, den Meſſias, zu erwarten haben, für euch würde es gar ſchlecht ſich ſchicken, daß ihr zu heidniſchen Wahrſagern gehen ſolltet, cf. II. Cor. 6, 15. Euch — euren Nachkommen — ſteht einſt das große Glück bevor, daß dieſer größte Prophet aus eurer eigenen Mitte, aus euren eigenen Brüdern hervorgeht, aus ihnen entſtammet, der die heilige und volle göttliche Wahrheit (im Gegenſatze zu den Lügen der Dämonen) euch verkünden wird. Aus Ehrfurcht vor dieſem Propheten, und voll Freude auf dieſen hinſchauend (cf. Joh. 8, 56.), ſteht es euch, als ſo bevorzugtem Volke, nicht an, zu den falſchen Propheten hinzugehen, müſſet ihr von den heidniſchen Wahrſagern euch fern halten. Vgl. den Zuſammenhang der Weiſſagung Balaam's oben Num. 5. So weiſet auch Iſaias den Achaz, um ihn von dem Bündniſſe mit den heidniſchen Königen abzubringen, auf den Emmanuel hin, ſ. die Erkl. zu Iſai. 7, 14.[1])

Moſes ſagt nun: „Einen Propheten, wie mich" (— כָּמֹנִי נָבִיא), und Gott ſpricht: „Einen Propheten, wie dich" (— כָּמוֹךָ נָבִיא).

---

1) Zu nicht geringer freudiger Ueberraſchung fand ich ſpäter dieſen Zuſammenhang, faſt mit denſelben Worten, und auch mit der Hinweiſung auf Iſai. 7, 14., bei Lilienthal.

Von Moſes aber heißt es Deut. 34, 10.: „Non surrexit ultra Propheta in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem.“ Der größte aller Propheten des alten Bundes alſo, ſo wie auch der erſte dieſes alten Bundes, war Moſes; keiner der folgenden erreichte in irgend einer Weiſe ſeine Größe. Der hier nun ſtatt ſeiner verheißene Prophet kann darum auch nicht etwa irgend einer der nach ihm in Iſrael auftretenden Propheten des alten Bundes, oder gar das Collectivum dieſer Propheten ſein; denn da dieſe ſämmtlich die Größe des Propheten Moſes nicht erreichten, namentlich in Beziehung ſeines vertrauten Umganges mit Gott: „quem nosset Dominus facie ad facium,“ ſo würde die Weiſſagung ihre Erfüllung nicht geſehen haben; der hier verheißene Prophet muß ebenſo alle vor ihm geweſenen Propheten an Größe übertreffen, über ſie erhaben ſein, als einzig und unvergleichlich in ſeiner Art daſtehen, Gott von Angeſicht zu Angeſicht geſehen haben, wie Moſes, wenn der Weiſſagung Wahrheit zukommen ſoll. Dieſer Prophet aber kann kein anderer ſein, als der Meſſias — der letzte Prophet (Hebr. 1, 1. 2.), ſo wie Moſes der erſte war, Moſes alſo den Anfang, und der Meſſias das Ende des Prophetenthums bildete; was ebenfalls in Beziehung auf den von ihm verheißenen Propheten (נביא ohne Artikel) charakteriſtiſch iſt, um ihn von den übrigen unterſcheiden, als den von Moſes geweiſſagten nehmen zu können. Der Meſſias aber, Jeſus Chriſtus, hat, wie Moſes, Gott von Angeſicht zu Angeſicht geſehen, und zwar von Ewigkeit her, Joh. 1, 1. 2. 18; 6, 46; 7, 29. Iſt nun, wegen des Schauens Gottes von Angeſicht zu Angeſicht, der Meſſias dem Moſes ähnlich, ſo iſt er zugleich auch, wegen des Schauens Gottes von Ewigkeit, über Moſes erhaben; erhaben auch über ihn, da er Gottes weſensgleicher Sohn, Moſes aber nur Knecht, Diener Gottes iſt (Hebr. 1, 1—3 ff.; 3, 1—6.); da ferner durch Moſes nur das Geſetz, welches nichts vollkommen machen konnte (Hebr. 7, 18. 19.), durch Chriſtus aber das Höhere und Höchſte: Gnade und Wahrheit, im Gegenſatze zu Geſetz —, und der beſſere, auf beſſeren Verheißungen beruhende Bund gekommen iſt, Joh. 1, 17. Hebr. 8, 6.

In den früheren Verheißungen und Weiſſagungen erſcheint der Meſſias uns in den Eigenſchaften eines Zertreters des Schlangenkopfes, eines Segenſpenders für alle Völker, eines ſiegreichen Königs aus Juda's Stamme, eines Sternes und Scepters. Die Gründe für dieſe Benennungen liegen genugſam in den Erläuterungen der betreffenden Verheißungen und Weiſſagungen. In unſerer moſaiſchen Weiſſagung

begegnet uns eine durchaus neue, bisher mit keiner Silbe erwähnte Eigenschaft des Messias, die Offenbarung einer neuen bisher unbekannten Eigenschaft, ein neues Moment in der fortschreitenden Entwickelung oder weiteren Ausprägung der messianischen Eigenschaften: der Messias erscheint uns als Prophet. Es fragt sich, warum er in unserer Stelle gerade in der Eigenschaft eines Propheten vorherverkündiget werde? Wir können zwei Gründe hierfür angeben. Erstens brachte der Anlaß, die Abmahnung nämlich der Israeliten, zu den heidnischen Wahrsagern zu gehen, es ganz sachgemäß mit sich, daß zur Unterstützung, zur Geltendmachung dieser Abmahnung auf den Propheten κατ' ἐξοχην hingewiesen wurde; den falschen, trügerischen heidnischen Wahrsagern wird der Messias als Prophet gegenübergestellt. Zweitens war Moses, so wie der größte, so auch der erste Prophet des Volkes Gottes; als solcher war er gerade, nicht aber irgend einer der folgenden Propheten, ein Typus Christi als Propheten. Sollte Christus bei seinem Erscheinen in der Welt auch als Prophet erscheinen, so mußte nun gleich bei Moses, dem ersten Propheten, und eben weil er der erste war, diese Eigenschaft des Messias zur Aussprache kommen, mußte Moses selbst noch vor seinem nun bald erfolgenden Tode ihn als solchen offenbaren; wie denn auch der erste Priester Gottes, Melchisedek (Genes. 14, 18.), als Typus des Messias in seiner Eigenschaft als Hohenpriesters erscheint, Ps. 109, 4.

Dieser Prophet nun, der Messias, soll den Israeliten erweckt werden aus ihrer eigenen Mitte, aus ihren Brüdern, soll also aus ihnen selbst herstammen, nicht ein ihnen fremder, ihnen nicht angehörender, sein, wie das die heidnischen Wahrsager waren; er soll der Israeliten Fleisch und Blut sein. Durch diese Angabe sollte ihr Nationalgefühl geweckt und besonders ihre Liebe, ihre Zuneigung gegen den ihnen verheißenen Propheten κατ' ἐξοχην entflammt werden. — In Beziehung auf die Abstammung Christi aus dem Volke der Juden vgl. oben Num. 3., besonders am Ende, dann Num. 4. und 5. Vgl. Röm. 9, 5: „Ihnen — den Israeliten — gehören die Väter; von ihnen stammt Christus dem Fleische nach, der da ist über Alles, Gott, hochgelobt in Ewigkeit." Aus der Mitte ihrer Brüder stammend ist er nun auch ihr Bruder, vgl. Ps. 21, 23. Hebr. 2, 11. coll. Joh. 20, 17. Röm. 8, 29.

Für die messianische Auffassung und Erklärung unserer Stelle haben wir nun die klarsten und deutlichsten Zeugnisse der jüdischen Tradition, namentlich zur Zeit Jesu, für uns. (Die beiden Stellen aus

etwas älterer Zeit, 1. Macch. 4, 46; 14, 41., die man auch wohl zum Beweiſe der deßfallſigen Tradition anführt, ſcheinen bei genauer Betrachtung einen ſolchen nicht liefern zu können.) Daß zur Zeit Chriſti unſere Weiſſagung von ihm, dem Meſſias, verſtanden wurde, kann nach folgenden Stellen nicht bezweifelt, nicht beſtritten werden.

Philippus ſagt zu Nathanael: „Wir haben ihn gefunden, von welchem Moſes im Geſetze geſchrieben hat und die Propheten, Jeſum, den Sohn Joſeph's, von Nazareth," Joh. 1, 45. Daß Philippus bei dieſen Worten: „von welchem Moſes im Geſetze geſchrieben hat" (und demnächſt auch die Propheten, cf. Apgſch. 3, 22. 24.), offenbar unſere Stelle im Auge hatte, ergibt ſich aus der Betrachtung, daß unſere Stelle die erſte und einzige des Pentateuchs iſt, in welcher von einer beſtimmt bezeichneten Perſon — von dem perſönlichen Meſſias — die Rede iſt, der erweckt werden ſoll; in den früheren Verheißungen und Weiſſagungen (Num. 1—5.) tritt nicht ſo ſehr die Perſon des Meſſias, als vielmehr ſein Werk, ſein Segen hervor; oder er erſcheint unter bildlichen Darſtellungen, als Stern, Scepter. Dann iſt es in unſerer Stelle eben Moſes, der ſelbſt, der perſönlich, mit eigenen Worten hier redet, wie denn Philippus ſagt: „von welchem Moſes ... geſchrieben;" in den früheren Weiſſagungen war es Gott, war es Jakob, Balaam, welche ſprachen. Endlich wird wohl der ganze Pentateuch „das Geſetz" genannt, κατ' ἐξοχην aber eben das Deuteronomium, was auch der Name anzeigt: δευτερος νομος. — Dieſen Propheten nun hatte kurz vorher Andreas als den Meſſias erkannt, da er zu Simon, ſeinem Bruder, ſagte: „Wir haben den Meſſias gefunden," Joh. 1, 41; und Nathanael bekannte ihn wegen ſeiner Allwiſſenheit und Kardiognoſie als den Sohn Gottes, als den König Iſraels, daſ. V. 49. Somit ſehen in dieſem von Moſes verheißenen Propheten Andreas und Nathanael den Meſſias, den Sohn Gottes, den König von Iſrael, welche drei Bezeichnungen als identiſch gelten.

Die Juden hielten unſere Stelle für meſſianiſch. Sie ſandten Prieſter und Leviten an Johannes den Täufer, daß ſie ihn fragen ſollten: „wer biſt du?" und unter anderem fragen dieſe: „biſt du der Prophet?" (ὁ προφητης) Joh. 1, 19. 21., d. i. biſt du der, welcher als „der Prophet" κατ' ἐξοχην verheißen iſt? Dieſe Frage, worin ſie unter dem Ausdruck: „der Prophet", offenbar den Meſſias (daſ. V. 41.) verſtanden wiſſen wollten, hat eine unverkennbare Beziehung auf unſere Stelle. — Wiederum erkannten ſie Jeſum als den hier

verheißenen Propheten κατ' ἐξοχην, da sie nach dem Wunder der Brodvermehrung ausriefen: „dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll" (ὁ προφητης, ὁ ἐρχομενος εἰς τον κοσμον), Joh. 6, 14. Nur in unserer Stelle ist der Messias als Prophet vorherverkündigt; der Beisatz: „der in die Welt kommen soll," sagt doch offenbar so viel als: von welchem es geweissagt ist, daß er in die Welt kommen soll; sie hatten also eine Weissagung im Sinne, und die kann keine andere, als die unsrige, sein. Auch liegt in diesen Worten: „der in die Welt kommen soll," daß nach unserer Stelle nicht etwa dieser oder jener gewöhnliche Prophet, sondern ein außergewöhnlicher, ein Prophet κατ' ἐξοχην, ein *propheta unus et singularis et insignis*, d. i. der Messias, erwartet wurde; vgl. Matth. 11, 3., wornach der Ausdruck: ὁ ἐρχομενος, „der da kommen soll," geradezu als eine solenne Bezeichnung, als ein Name des Messias erscheint, und zwar wegen der Stellen: Genes. 49, 10. Isai. 35, 4. Ezech. 21, 27. Agg. 2, 8. Zach. 9, 9. Malach. 3, 1. 2., in denen von dem Kommen des Messias die Rede ist, s. Einl. §. 4. Anm. 1. d. — Diesen Propheten κατ' ἐξοχην, d. i. den Messias, wollten sie nun sogleich zum Könige machen (prophetischer König-Messias), Joh. 6, 15. Vgl. das Wort Nathanael's Joh. 1, 49. oben. — Nachdem Jesus an dem letzten und festlichsten Tage des Laubhüttenfestes von seinem wunderbaren Wasser (dem h. Geiste und dessen Segen und Gaben, vgl. Isai. 12, 3; 44, 3.) geredet hatte, sprachen Viele aus dem Volke, welche diese Rede hörten: „dieser ist wahrhaftig der Prophet" (ὁ προφητης), Joh. 7, 37—40; d. i. der von Moses verheißene, der Messias. — Nach der Erweckung des Jünglings von Naim rief das Volk Luc. 7, 16: „Ein großer Prophet ist unter uns erweckt worden," ἠγηγερται ἐν ἡμιν, gerade wie es in unserer Stelle heißt: „einen Propheten wird dir der Herr dein Gott erwecken;" den Propheten implicite κατ' ἐξοχην — נביא — bezeichnet das Volk hier explicite als: προφητης μεγας; „unter uns," vgl. „aus deiner Mitte und aus deinen Brüdern, aus der Mitte deiner Brüder." Durch den Zusatz: „und Gott hat sein Volk heimgesucht" (ἐπεσκεψατο, emphatisch: hat gnädig auf dasselbe herabgesehen), bezeichnen sie die nun gekommene Zeit der göttlichen gnadenvollen Heimsuchung zur Erlösung durch den Messias, wie der Priester Zacharias den Ausdruck erklärt: ἐπεσκεψατο, και ἐποιησε λυτρωσιν τῳ λαῳ αὐτου — visitavit, *et* fecit redemptionem plebis suae — και, et als deklarativ: er hat es heimgesucht,

dadurch daß er ihm Erlöſung ſchaffte, Luc. 1, 68. Der Heimſuchende iſt der Meſſias, wie Zacharias weiter ſagt: „per viscera misericordiae Dei nostri, *in quibus visitavit nos Oriens ex alto*," daſ. V. 78. — Auch der geheilte Blindgeborne ſagt von Jeſus: ὅτι προφήτης ἐστιν, Joh. 9, 17. — Nicht aber allein die Juden, ſondern auch die Samariter hielten die Tradition feſt, daß unſere Stelle vom Meſſias gelte; was ſich daraus ergibt, daß die Samariterin am Jakobsbrunnen vom Meſſias die Verkündigung aller Wahrheit, alſo etwas, was ein munus prophetae iſt, erwartet: „Ich weiß, ſagt ſie, daß der Meſſias kommen wird (welcher Chriſtus heißt). Wann dieſer kommt, wird er uns Alles verkünden," Joh. 4, 25. Die Samariter hatten aber bekanntlich nur den Pentateuch; ihre deßfallſige Erwartung konnte alſo nur auf unſere Stelle ſich gründen, in welcher Gott ſagt: „daß er ſeine Worte in den Mund dieſes Propheten geben, und daß dieſer Alles zu ihnen reden ſolle, was er ihm gebieten werde." Zu bemerken iſt noch, daß die Samariterin Jeſum deswegen, weil er ihr geheimſtes Leben ihr enthüllt hatte, ſchon für einen Propheten hielt (V. 19.), aber für einen Propheten gewöhnlicher Art, von welchem ſie auch wohl etwas, aber nicht Alles lernen könne; den erwarteten Meſſias aber hielt ſie für den, welcher, wann er komme, ihnen Alles verkünden werde (V. 25.); und Jeſus erklärt ſich hierauf ihr als dieſen (V. 26.). — Als der Heiland in Jeruſalem einzog, ſagte das Volk: „dieſer iſt Jeſus, der Prophet von Nazareth in Galiläa," Matth. 21, 11; vgl. Joh. 1, 45. Dieſen Propheten aber hatten die Schaaren, welche vorangingen und nachfolgten, als den Sohn David's, d. i. als Meſſias, begrüßt, Matth. 21, 9. — Die nach Emmaus gehenden zwei Jünger ſagen von Jeſus: „welcher ein Prophet war, mächtig in Wort und That," Luc. 24, 19. — Das Wort „Prophet" iſt nun in unſerer moſaiſchen Stelle, und in den übrigen beigebrachten Stellen des N. T., im weiteſten Sinne zu nehmen, und zwar als: Geſetzgeber, als Verkünder der Worte Gottes, als Lehrer der Wahrheit, als Wunderthäter, als Mittler und als Verkünder der Zukunft; wie denn Moſes, und auch, jedoch in einem geringern Sinne, die übrigen Propheten all dieſes waren, letztere mit Ausnahme des Geſetzgeberamtes. Von Chriſtus aber gelten dieſe Bezeichnungen im eminenteſten Sinne. — Nach den nun angeführten neuteſtamentaliſchen Stellen kann es keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß ſein Prophetenamt, als das erſte, welches er lehrend und Wunder wirkend bis zu ſeinem Tode übte (von

Matth. 4, 17. bis Cap. 25. incl.), in unſerer moſaiſchen Stelle geweiſſagt, daß eben er, und kein anderer, der darin verheißene Prophet ſei.

Haben wir nun die zur Zeit Jeſu bei den Juden und Samaritern conſtante Tradition in Beziehung auf die meſſianiſche Auslegung unſerer Stelle angeführt, ſo müſſen wir jetzt noch ſehen, ob dieſe Tradition, welche wie ein glänzender Faden vom Anfange des öffentlichen Lebens Jeſu bis nach ſeinem Tode durch das N. T. ſich hindurchzieht, auch durch autoritative Erklärungen beſtätiget werde. Und da haben wir zuerſt Jeſum Chriſtum ſelbſt, der ſich nicht undeutlich auf unſere Stelle beruft, da er zu den Juden ſpricht: „Würdet ihr dem Moſes glauben, ſo würdet ihr auch mir wohl glauben, denn von mir hat jener geſchrieben," Joh. 5, 46. Vgl. oben 1, 45. und die Erklärung dazu. — Als den, welchen wir hören ſollen (apposite ad Deut. 18, 15.), erklärt der himmliſche Vater ſeinen geliebten Sohn bei deſſen Verklärung, bei welcher Moſes und Elias, die Repräſentanten des Geſetzes und der Propheten, erſchienen, Matth. 17, 3. 5. Es iſt nun nicht mehr das Geſetz und die Propheten, als deren Repräſentanten Moſes und Elias erſchienen und den verklärten Jeſus durch ihre Gegenwart als den im ganzen A. T. verheißenen Meſſias, beſonders aber als den in unſerer moſaiſchen Stelle verkündeten Propheten, welchen wir hören ſollen, bezeugten, und vor denen, als zweien Zeugen, zur Beſtätigung der Wahrheit (vgl. Matth. 18, 16. Joh. 8, 17.), die Stimme des Vaters vom Himmel erſcholl; es iſt der Sohn, als der von Moſes und von Gott verheißene Prophet, den wir fortan hören ſollen. In dieſer offenbaren Verbindung ſteht bei der Verklärung Chriſti — die Erſcheinung des Moſes und Elias, ſo wie die Stimme vom Himmel, mit unſerer moſaiſchen Weiſſagung. — Der h. Petrus, welcher bei der Verklärung zugegen geweſen war und dieſelbe in ſeinem II. Briefe, 1, 16—18. mit Wärme und Begeiſterung nacherzählt; der das Wort: „dieſen ſollet ihr hören!" ſelbſt vernommen; der durch Gottes Offenbarung Jeſum als den Chriſtus (den Meſſias) und Sohn Gottes erkannt und feierlich bekannt hatte (Matth. 16, 16. 17. Joh. 6, 69. 70.): er erkannte, nach empfangenem h. Geiſte am Pfingſtfeſte und durch die Erleuchtung deſſelben, Jeſum als den von Moſes verheißenen Propheten, er erklärt unſere Stelle, und zwar mit wörtlicher Anführung derſelben, als von Jeſus Chriſtus geltend. Nach der Heilung des Lahmgebornen durch Anrufung des wunderthä-

tigen Namens Jeſu redet er von dieſem zum Volke, und nach anderem ſetzt er hinzu: „So ſagte ſchon Moſes zu den Vätern: Einen Propheten wird euch der Herr euer Gott aus euren Brüdern erwecken, gleichwie mich u. ſ. w. Und ſo haben, fügt er bei, alle Propheten, die je geweiſſagt haben (d. i. nach dieſer Weiſſagung des erſten Propheten Moſes), von Samuel angefangen, und die hernach kamen, dieſe Tage (d. i. die Tage, die Zeit des nun gekommenen Meſſias) angekündigt," Apgſch. 3, 22—24. u. ff. — Auch der Diacon Stephanus führt dieſe moſaiſche Weiſſagung als meſſianiſche an, Apgſch. 7, 37. 38. coll. 52. Vgl. noch Apgſch. 26, 22; 28, 23. Hebr. 3, 2 ff. Wahrlich, bibliſch-traditionelle und autoritative Belege zur Genüge, welche uns dringend nöthigen, unſere Stelle meſſianiſch aufzufaſſen und zu erklären! Dazu noch die inneren Gründe, welche vorher beigebracht worden!

Die alten Schriftſteller und h. Väter unſerer Kirche angehend, ſo haben dieſe die meſſianiſche Erklärung unſerer Stelle, wie ſie in der h. Schrift des N. T. begründet iſt, feſtgehalten. Tertullian (lib. 4. contr. Marcion. c. 22.) ſagt, daß Gott der Vater auf dieſe Verheißung und Weiſſagung, als nun erfüllt, Bezug genommen, da er bei der Verklärung Jeſu ſprach: ... „dieſen höret!" — Der h. Cyprian (lib. I. contr. Judaeos. c. 18.) findet in der Stelle Joh. 5, 46. die Bezugnahme Chriſti auf unſere Weiſſagung. — Der h. Athanaſius (l. 2. contr. Arianos) beſchuldigt die Meinung der Juden, welche glaubten, unſere Weiſſagung müſſe auf einen anderen aus den Propheten, nur nicht auf Jeſus Chriſtus, bezogen werden, des Irrthumes. — Der h. Auguſtinus endlich (contr. Faustum. l. 16. c. 18.) ſpricht ſeine Ueberzeugung dahin aus, daß der h. Schriftſteller abſichtlich des Singulars bei unſerer Weiſſagung ſich bedient habe, da er nicht Propheten überhaupt — in der Mehrzahl —, ſondern „einen Propheten" und zwar κατ' ἐξοχην, verheiße, unendlich erhaben über die übrigen Propheten — an göttlicher Weisheit und Wiſſenſchaft (Coloſſ. 2, 3. Phil. 3, 8.), und beſonders wegen ſeiner meſſianiſchen Würde. — Wegen des Singulars, der hier unmöglich per enallagen als collektiviſch gefaßt werden kann, zumal da die Schrift nach Lilienthal's Bemerkung, wenn ſie von mehreren Propheten redet, allemal den Plural zu gebrauchen pflegt (IV. Kön. 17, 13. Amos 2, 11. ꝛc.), vgl. die Stelle Iſai. 16, 1. — Die chriſtlichen Interpreten unſerer Kirche folgen dieſer — einzig wahren und richtigen Erklärung der Väter in Beziehung auf unſere Stelle. S. Calmet zu d. St.

Es übrigt nun noch, die Aehnlichkeit zwiſchen Moſes und Chriſtus nachzuweiſen. Unſere Stelle ſpricht von einer Aehnlichkeit zwiſchen Moſes und dem zu ſendenden, zu erweckenden Propheten κατ' ἐξοχην, da ſie ſagt: כָּמֹנִי — כָּמוֹךָ, wie mich — wie dich, oder: der mir, der dir ähnlich iſt. Beſonders iſt hier zu beachten, daß Moſes der Geſetzgeber des alten Bundes war, und der Meſſias der des neuen Bundes; dann daß Moſes eines beſonders vertrauten Umganges mit Gott ſich zu erfreuen hatte (Num. 12, 6—8. Exod. 33, 11.), wie kein anderer Prophet, und Chriſtus von Ewigkeit beim Vater, in des Vaters Schooße war, den Vater geſehen hat, Joh. 1, 1. 2. 18; 6, 46. Die ſpecielle Nachweiſe dieſer Aehnlichkeiten gehört indeſſen nicht in die meſſianiſchen Weiſſagungen, ſondern in die meſſianiſchen Typen, wo ſie an gehöriger Stelle sub voce Moſes zur Sprache kommen werden. — Vgl. noch Apgſch. 7, 22. mit Luc. 24, 19.

Der Herr will ſeine Worte in den Mund dieſes verheißenen Propheten geben, und er ſoll Alles zu den Menſchen reden, was er ihm gebieten wird, V. 18. Vgl. dazu Iſai. 50, 4., wo der Meſſias alſo redend eingeführt wird: „Der Herr gab mir eine beredte Zunge, daß ich den Müden zu ſtärken wüßte mit Worten; er wecket früh Morgens mir das Ohr, daß ich horche auf ihn als Jünger.“ Vom Vater alſo empfängt der Meſſias das, was er zu den Menſchen reden ſoll. Wie dieſes in den beiden angeführten Stellen ausgeſprochen iſt, ſo ſagt in derſelben Weiſe Jeſus, als er auf Erden wandelte: „Meine Lehre iſt nicht mein, ſondern deſſen, der mich geſandt hat,“ Joh. 7, 16; 14, 24. Ferner: „Ich habe nicht von mir ſelbſt geredet; ſondern der Vater, der mich geſandt hat, der hat mir ein Gebot gegeben, was ich reden, und was ich lehren ſoll ... Was ich alſo rede, das rede ich ſo, wie es mir der Vater geſagt hat,“ Joh. 12, 49. 50; „ſo wie der Vater es mich gelehrt hat, das rede ich,“ daſ. 8, 28. „Nun ſuchet ihr mich zu tödten, einen Menſchen, der ich die Wahrheit zu euch geredet habe, welche ich von Gott gehört habe,“ daſ. V. 40. — „Ich bin im Namen meines Vaters gekommen,“ daſ. 5, 43. apposite ad Deut. 18, 19: ... „Worte, die er reden wird in meinem Namen.“

Wer aber die Worte dieſes Propheten, die er reden wird im Namen Gottes, nicht hören will, an dem will der Herr es rächen (es von ihm fordern), l. c. V. 19. Vgl. Pſ. 109, 1. Auch Moſes wird die nicht Hörenden, die nicht Glaubenden verklagen

beim Vater, Joh. 5, 45; auch der h. Geiſt wird die Welt der Sünde des Unglaubens überführen, Joh. 16, 9; das Wort auch, das der Heiland geredet, wird die daſſelbe nicht Annehmenden richten am jüngſten Tage, daſ. 12, 47. 48., weil er nämlich das Wort des Vaters verkündet hat, V. 49. 50; endlich der Sohn ſelbſt wird über dieſe mit aller Strenge herrſchen, Pſ. 2, 9. 12. 13; 109, 5. 6. Iſai. 11, 4. Apok. 19, 11—16. vgl. Joh. 3, 18; 8, 24; 15, 22. Marc. 16, 16. Schon dieſes war eine große Strafe für die Juden, eine Aeußerung der göttlichen Rache gegen ſie, daß wegen ihrer Widerſetzlichkeit gegen den ihnen geſandten Meſſias und deſſen Wort dieſes Wort Gottes ihnen genommen wurde, ſ. Matth. 21, 43; 8, 12. Apgſch. 13, 46; 28, 25—28. Vgl. die Verkündigung der Zerſtörung Jeruſalems wegen des Unglaubens der Juden (Matth. 23. 24. Luc. 19, 41. ff.), und die Erfüllung dieſer göttlichen Rache, wovon ſelbſt der Feldherr Titus erklärte, nicht er habe die Stadt erobert, ſondern nur ſeinen Arm der rächenden Gottheit geliehen.

So haben wir demnach die ganze moſaiſche Weiſſagung allen einzelnen Sätzen und Worten nach als meſſianiſche erkannt und die vollkommenſte Erfüllung derſelben als ſolcher nachgewieſen.

Noch mag folgende Bemerkung nicht unwichtig erſcheinen. Der dem Volke von Gott zu erweckende Prophet, der Meſſias, Jeſus Chriſtus, ſoll Alles zu ihnen reden, was er ihm gebieten, ihm auftragen wird (כָּל־אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ — das Zeitwort צָוָה = jubere, mandare, praecipere). Als nun Jeſus Chriſtus, nach Vollendung ſeines Propheten- und Mittleramtes, bald ſcheiden wollte von der Erde, auf welcher er den Auftrag ſeines Vaters vollkommen erfüllt hatte (Joh. 17, 4.), da ſprach er, ausgerüſtet mit aller Gewalt im Himmel und auf Erden, und ſeine Jünger ſendend, wie ihn der Vater geſandt hatte (Matth. 28, 18; Joh. 17, 18; 20, 21.), zu ihnen, die an ſeiner Statt jetzt ſein Werk — in Beziehung auf unſere Stelle zunächſt ſein Prophetenamt — fortführen ſollten, die Worte: „Euntes ergo docete omnes gentes ... docentes eos servare *omnia, quaecunque mandavi vobis,*“ Matth. 28, 19. 20. Dieſe letzten Worte: *omnia, quaecunque mandavi vobis,* entſprechen genau den hebräiſchen Worten unſerer Stelle: כָּל־אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ „alles was ich ihm gebieten werde.“ Der Vater alſo trägt in unſerer moſaiſchen Stelle dem

Sohne als ſeinem Geſandten (Joh. 7, 16; 14, 24., beſonders Hebr. 3, 1., wo Jeſus „Apostolus“ heißt), als ſeinem Sprecher (— λογος Joh. 1, 1. —) ſeine Befehle an und für die Menſchen auf; der Sohn hinwieder trägt ſie, wo er nach Vollendung ſeines Werkes von der Erde zu ſcheiden im Begriffe ſteht, nach der Stelle Matth. 28, 18. ff. aus meſſianiſcher, gott-menſchlicher Machtvollkommenheit, ſeinen Geſandten, den Apoſteln („Apostolis“) auf. Von den Apoſteln gehen dieſe Befehle über auf die „Kirche“, welche wir hören ſollen (Matth. 18, 17.), auf die Kirche, welche in Chriſti und der Apoſtel Stelle getreten iſt, in welcher Chriſtus und ſein Werk fortlebt und bei welcher Er und der h. Geiſt bleiben bis zum Weltende, bis in Ewigkeit (Matth. 28, 20. Joh. 14, 16.), der h. Geiſt, der wiederum vom Vater und Sohne geſandt iſt (Joh. 14, 26; 15, 26.) und von dem der Sohn ſagt: er wird von dem Meinigen nehmen, daſ. 16, 15. — Wer ſomit die Kirche hört, der hört die Apoſtel (in beiden aber den ſie leitenden h. Geiſt); wer die Apoſtel hört, der hört den Heiland; wer einen aufnimmt, den Er ſendet, der nimmt Ihn auf, und wer Ihn aufnimmt, der nimmt Den auf, der Ihn geſandt hat, den Vater (Luc. 10, 16; Joh. 13, 20.); und hinwieder, wer die auf den Felſen Petri (Matth. 16, 18.), auf den Grund der Apoſtel (Eph. 2, 20 ff.) gebauete Kirche nicht hört, der ſoll als Heide und Publican angeſehen werden (Matth. 18, 17.); wer die Apoſtel verachtet, der verachtet Chriſtum; wer Chriſtum aber verachtet, der verachtet Den, der Ihn geſandt hat, den Vater (Luc. 10, 16.). — So geht das Wort Gottes principaliter und *descendendo*

vom himmliſchen Vater auf den Sohn, demnächſt
vom Sohne auf den h. Geiſt und auf die Apoſtel, endlich
von den Apoſteln auf die Kirche, dieſe durch Chriſti und des h. Geiſtes beſtändigen Schutz und Beiſtand unfehlbare Bewahrerin deſſelben, welche darum als principaliter *Ecclesia Dei vivi — columna est et firmamentum veritatis*, I. Timoth. 3, 15;

und *ascendendo* iſt

das Wort der Kirche das von den Apoſteln,
das Wort der Apoſtel das vom h. Geiſte und von Chriſtus,
das Wort Chriſti das vom himmliſchen Vater
überkommene Wort.

Von Gott, dem Vater aber, von welchem das Wort dem erſten Urſprunge nach herſtammt, ſagt der Pſalmiſt:

„*Omnia mandata tua veritas;*“
„*Lex tua veritas;*“
„*Omnes viae tuae veritas;*“
„*Principium verborum tuorum veritas.*“ Pſ. 118, 86. 142. 151. 160.

und der Sohn ſagt von ihm:

„*Sermo tuus Veritas est,*“ Joh. 17, 17.

Der Sohn ferner, den der Vater beglaubigt hat durch die Werke (Joh. 6, 27; 5, 36; 10, 38.); der von Ewigkeit im Schooße des Vaters iſt (daſ. 1, 18.), er ſagt von ſich ſelbſt, in dem innigſten Bewußtſein, daß er in Verbindung mit dem Vater die Wahrheit ſage (Joh. 14, 10.):

„*Ego sum via, veritas et vita,*“ Joh. 14, 6.
„*Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis; et cognoscetis veritatem;*“ daſ. 8, 31. 32.
„*Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati,*“ daſ. 18, 37.

Der h. Geiſt endlich iſt κατ' ἐξοχην der

„*Spiritus veritatis,*“ Joh. 14, 17; 16, 13., von welchem als ſolchem

die Apoſtel in alle Wahrheit eingeführt werden ſollen:

„*Cum autem venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem* (ὁδηγησει ὑμας εἰς πασαν την ἀληθειαν),“ Joh. 16, 13; und ſie deshalb

das „*verbum veritatis Evangelii*“ verkünden konnten, Coloſſ. 1, 5. So iſt demnach

der **Vater** die **Wahrheit**,
der **Sohn** die **Wahrheit**,
der **h. Geiſt** die **Wahrheit**, von dem
die **Apoſtel** die **Wahrheit** haben; und ſomit iſt
die **Kirche** des lebendigen Gottes — eine Säule und **Grundfeſte der Wahrheit.**

In ebengleich ſchöner, dem Anlaß wie bei der vorigen Weiſſagung entſprechender Offenbarung einer andern Eigenſchaft des Meſſias treten uns die zwei folgenden meſſianiſchen Weiſſagungen entgegen.

Das Königthum kommt auf in Iſrael. So wie gleich der erſte Prieſter, Melchiſedek, Typus Chriſti als Hohenprieſters iſt, und

gleich bei dem erſten Propheten, Moſes, das Prophetenamt Chriſti geweiſſagt ward: ſo mußte, nach dieſer Aehnlichkeit, auch gleich bei dem Aufkommen des Königthums in Iſrael die Königswürde des Meſſias zur Ausſprache kommen. Und das geſchieht in der erſten der beiden folgenden Weiſſagungen.

Die Mutter Samuel's, der auf Gottes Geheiß die beiden erſten Könige in Iſrael ſalbte und einſetzte, weiſſagt den Meſſias als König, als Geſalbten des Herrn; oder vielmehr, in ihrer Weiſſagung begegnet uns, da das Königthum des Meſſias ſchon in dem Segen Jakob's über Juda, deſſen Stamm die königliche Würde erblich beſitzen und aus welchem der Meſſias einſt entſprießen ſollte, angedeutet und in der Weiſſagung Balaam's klarer ausgeſprochen war (ſ. Num. 4. u. 5.), eine Entwickelung dieſer königlichen Eigenſchaft des Meſſias. Balaam ſiehet einen Stern aufgehen aus Jakob, ein Scepter ſich erheben aus Iſrael — er ſiehet alſo den Meſſias in ſeiner königlichen Würde zuerſt erglänzen, weiſſagt zuerſt in deutlichen, wenngleich ſymboliſchen, Worten von derſelben. In der Weiſſagung Anna's wird dieſe königliche Würde des Meſſias als bekannt vorausgeſetzt, jedoch erſt hier begegnen uns zuerſt die beiden ſpecifiſchen Ausdrücke: König und Geſalbter, und als weitere Entwickelung wird beigefügt, daß Gott ihm, ſeinem Könige, ſeinem Geſalbten, Macht und Herrlichkeit geben werde, Nr. 7.

Bei der dem Stamme Juda angehörenden Familie David's, fortgeführt durch ſeinen Sohn Salomo, ſoll, weil David ein Mann nach dem Herzen Gottes war, das Königthum erblich verbleiben und der Meſſias aus derſelben entſprießen (Iſai. 11, 1; 9, 7; Jerem. 30, 9; 23, 5; 33, 15. Ezech. 34, 23; 37, 24.). Dieſe zeitliche Erblichkeit des Königthums in David's Familie wird Anlaß zu der Weiſſagung von der ewigen Erblichkeit des Königthums des Meſſias; gleich bei dieſen erſten und größten Königen des Volkes Iſrael (Saul kommt nicht weiter in Betracht) wird dieſe Ewigkeit des meſſianiſchen Königthums, als das größte und ausgezeichnetſte Merkmal deſſelben, zur Sprache gebracht, Num. 8.

7. I. Kön. 2, 10.

Anna, Samuel's Mutter, ſagt am Schluſſe ihres Lobgeſanges: „Den Herrn werden fürchten ſeine Feinde, über ſie wird er donnern in den Himmeln: der Herr wird richten die

Enden der Erde, und Macht geben ſeinem Könige, und erhöhen das Horn ſeines Geſalbten."

„Den Herrn werden fürchten ſeine Feinde," genauer nach dem Hebräiſchen: „Vor dem Herrn werden erſchrecken (erbeben, erzittern) ſeine Widerſacher." — „Die Enden der Erde" — אַפְסֵי־אָרֶץ = die ganze Erde, alle Feinde auf der ganzen Erde. — König und Geſalbter ſtehen ſynonym-parallel; die Könige wurden geſalbet. — Macht (עֹז) geben und das Horn (קֶרֶן) erhöhen ſtehen ebenfalls ſynonym-parallel. Der Ausdruck Horn ſteht in der h. Schrift als Symbol der Macht, der Stärke, hergenommen vom Stier, welcher in den Hörnern ſeine Kraft beſitzt; ſ. Pſ. 17, 3. Jerem. 48, 25. Amos 6, 13. Dan. 8, 3 ff. Apok. 13, 1; 17, 3. 12. Das Horn erhöhen = ſeine Macht, ſeine Stärke erhöhen, er wird ihm hohe, große Macht und Stärke geben, vgl. Luc. 1, 69: Erexit *cornu salutis* nobis, d. i. er hat uns aufgerichtet ein mächtiges Heil, einen ſtarken Heiland (cf. Joh. 16, 33. I. Cor. 15, 55. 57. Apok. 5, 5.). — Da Horn auch Strahl bedeutet (Habak. 3, 4; vgl. das Zeitwort קָרַן ſtrahlen, Exod. 34, 29. 30.), ſo iſt auch die Herrlichkeit dieſer Macht des Meſſias in dem Satze mitausgeſprochen.

Daß Anna im prophetiſchen Geiſte, als Weiſſagung, obige Worte ſprach, iſt daraus klar, daß ſie von einem Könige, einem Geſalbten redet, wo in Iſrael deren noch nicht waren, vielmehr die zwei erſten von ihrem Sohne Samuel, den ſie mit heißem Flehen von Gott erflehet hatte und für die Erhörung dieſes Flehens in ihrem Lobgeſange Gott preiſet, geſalbt wurden. Daß ſie aber im prophetiſchen Geiſte nicht etwa von Saul oder David, ſondern von dem Könige Jehovah's κατ' ἐξοχην (cf. Tob. 14, 9. ꝛc.), von Chriſto dem Meſſias rede, ergibt ſich zunächſt aus den Worten ſelbſt; denn nach dem Geiſte, nach der ganzen Haltung der hebräiſchen Poeſie und Prophetie haben die gleichen oder ähnlichen Ausdrücke, wenn ein beſtimmtes Subject, worauf ſie ſich zurückbeziehen könnten, nicht zum Grunde liegt (wie z. B. I. Kön. 26, 11. II. Kön. 1, 14. ꝛc.), ſtets den Meſſias zum Gegenſtande, und nicht einen der Könige in Iſrael. Dann iſt hier beſonders der 2. Pſalm zu vergleichen, welcher ſeinem ganzen Inhalte nach als eine Ausführung unſerer Stelle erſcheint. Von feindlichen Völkern und Königen iſt darin die Rede, welche gegen Jehovah und gegen ſeinen Geſalbten ſich erheben, deren Widerſtreben es aber nicht verhindern kann, daß Jehovah, der ihrer lacht und ihrer Anſchläge ſpottet, der

zu ihnen redet in ſeinem Zorne, und in ſeinem Grimme ſie verwirret, ſeinen Geſalbten, der ſein ewiger Sohn iſt, zum Könige über Sion einſetzt und ihm alle Völker und die ganze Erde zum Erbe gibt, V. 1—8. Vgl. noch die meſſianiſchen Königspſalmen 44. 71. und beſonders 109, 1. Auch mit der meſſianiſchen Stelle Num. 24, 17. iſt die unſrige auffallend ähnlich; dort ſchauet Balaam den namenloſen „Ihn" — den herrlichen, glänzenden König, der die übermüthigen Feinde zerſchmettern wird; nur iſt die Stellung dort umgekehrt: erſt der König, der Meſſias, dann die Zerſchmetterung der Feinde; hier erſt das Gericht über die Feinde, dann die Verleihung der Macht an den Meſſias, die Erhöhung ſeines Horns. Noch iſt zu bemerken, daß das Gericht über die Feinde bald Jehovah, bald dem Meſſias zugeſchrieben wird, vgl. Num. 24, 17. I. Kön. 2, 10. Pſ. 2, 5. 9; 109, 1. 5. 6. Iſai. 11, 4.

Einen fernern Beleg für die Meſſianität unſerer Stelle haben wir in dem Lobgeſange des Prieſters Zacharias, welcher unſere Stelle offenbar im Auge hatte, wenn er, die Erfüllung derſelben ſchauend, darin ſagt: „Erexit *cornu salutis* nobis *in domo David pueri sui;*" und in dem Zuſatze beruft er ſich eben auf altteſtamentaliſche Weiſſagungen: Sicut locutus est per os sanctorum, qui a saeculo sunt, prophetarum ejus, Luc. 1, 69. 70. Das „Horn ſeines Geſalbten" in Anna's Weiſſagung iſt hier von Zacharias im geiſtigen Sinne als „Horn des Heils" erklärt, denn eben Heil ſollte dieſer Geſalbte des Herrn bringen, daher ſein Name Jeſus; zugleich erhellet aus den Worten des Zacharias, daß David, wollte man ihn mit einigen Auslegern etwa zunächſt als Subject unſerer Stelle nehmen, nicht ſo ſehr als das eigentliche, wirkliche, vom h. Geiſte intendirte Subject derſelben gelte, ſondern vielmehr lediglich als Typus des Meſſias, deſſen Horn des Heiles Gott in dem Hauſe David's, aus welchem er entſtammte, uns errichtet hat. Als Typus des Meſſias erſcheint David in den ſpäteren Prophetieen mehrfach, ſo Ezech. 34, 23. 24; 37, 22 ff. Oſee 3, 5; und nicht unwahrſcheinlich dürfte anzunehmen ſein, daß die typiſche Bedeutung David's eben in unſerer Stelle grundgelegt ſei. — Wir haben alſo in den Worten Anna's nicht den Blick auf David, ſondern gleich den Hinüberblick auf Chriſtus, den Hinüberblick vom Typus auf den Antitypus, zu ſuchen, wie es heißt Pſ. 131, 17: „Dort will ich aufkommen laſſen das Horn dem David, bereiten eine Leuchte meinem Geſalbten." — Ferner iſt „der Geſalbte" in unſerer Stelle eben „der Geſalbte des Herrn,"

welchen der Greis Simeon nach der ihm gewordenen Offenbarung des h. Geiſtes noch vor ſeinem Tode ſehen ſollte, Luc. 2, 26; und auch er, wie oben Zacharias, ſpricht von dem Heile, das Gott durch dieſen Geſalbten allen Völkern bereitet habe: quia viderunt oculi mei *salutare* tuum, quod parasti ante faciem omnium populorum etc. daſ. V. 30.

Beſonders aber iſt zum Beweiſe der Meſſianität unſerer Stelle der Lobgeſang der h. Maria zu beachten, welcher mit dem Lobgeſange Anna's eine große Verwandtſchaft und Aehnlichkeit hat (Luc. 1, 46—55.), ſo wie außer der oben angeführten noch mehrere Stellen des Lobgeſanges des Zacharias (Luc. 1, 68—79.), deren Ausdrücke ſich gegenſeitig erklären und zum richtigen Verſtändniß, zur richtigen meſſianiſchen Deutung hinleiten, da alle drei in ihrer gleichen Tendenz von demſelben göttlichen Geiſte eingegeben ſind; namentlich gehört dahin die in allen dreien geweiſſagte Befreiung von den Feinden, die Vertilgung derſelben, ſo im erſten Theile der Worte Anna's in unſerer Stelle, in Verbindung damit, daß Gott ſeinem Könige, ſeinem Geſalbten, Macht geben werde, verglichen mit Luc. 1, 51. 52. und V. 71. 74. Vgl. die oben citirten Stellen Num. 24, 17. Pſ. 2; 109. Iſai. 11, 4. Dieſelben Anſchauungen führen auf dieſelbe Tendenz, denſelben Gehalt dieſer Stellen — den meſſianiſchen.

Daß in dieſen Stellen immer von Feinden, von Feinden Gottes und ſeines Geſalbten und der frommen Menſchen die Rede iſt, und von Beſiegung und Vertilgung derſelben, kann nicht auffallen, erſcheint vielmehr ganz natürlich, da ja in der erſten meſſianiſchen Verheißung Geneſ. 3, 15. eben eine Feindſchaft zwiſchen der Schlange, dem Teufel, und zwiſchen dem Meſſias und ſeinem Reiche grundgelegt und die Beſiegung dieſes Erzfeindes, in welchem alle übrigen miteingeſchloſſen ſind, durch den Meſſias, — geweiſſagt iſt. Nach dem Geiſte der hebräiſchen Prophetie ſind dieſe Feinde Gottes und des Meſſias und ſeines Reiches meiſt immer ſymboliſirt unter den Feinden Iſraels, hergenommen aus der nächſten Umgebung der Weiſſagenden, ſo Num. 24, 17. Iſai. 63, 1 ff.; denn Iſrael als das Volk Gottes iſt Typus der Gemeinde Jeſu Chriſti, ſeine Religion Typus und Vorbereitung zu der Religion Chriſti, vgl. Hebr. 12, 22—24. Apok. 21, 2 ff. 3, 12. Gal. 4, 24. 26. Eph. 2, 19. 20. I. Petr. 2, 9. 10. „Das Heil kommt aus den Juden," woraus der Meſſias ſtammt, Joh. 4, 22.

Daß nun aber Anna nach der Geburt Samuel's vom Meſſias

weiſſagt, dafür liegt als Grund der ſchon oben angedeutete nahe, daß bei dem Aufkommen der Könige in Iſrael, deren zwei erſten Samuel ſalbte und einſetzte, gleich auch der Meſſias als König, als Geſalbter des Herrn ausgeſprochen werden mußte. Dazu kommt als zweiter Grund, daß mit Samuel die Reihe der in ausnehmendem Sinne ſo genannten Propheten in Iſrael beginnt, und davon ſagt der h. Petrus: „Und alle Propheten, die ja geweiſſagt haben, von Samuel angefangen, und die hernach kamen, haben dieſe Tage (des Meſſias) angekündigt," Apgſch. 3, 24. Bei Samuel nun, der das eigentlich ſo genannte Prophetenthum eröffnete, durfte eine meſſianiſche Weiſſagung nicht fehlen. Er gab das Königthum dem David, dem Manne nach dem Herzen Gottes, dem Typus des Meſſias; was Anna weiſſagte (von Samuel ſelbſt haben wir keine meſſianiſche Weiſſagung), das führte Samuel im prophetiſchen Geiſte aus.

Iſt die meſſianiſche Auffaſſung und Erklärung unſerer Stelle nach dem Geſagten nun bibliſch hinreichend begründet, ſo haben wir auch das Zeugniß der jüdiſchen Tradition für dieſelbe. Der chaldäiſche Paraphraſt Jonathan umſchreibt: „Dabit fortitudinem regi suo, et multiplicabit regnum *Messiae* sui." Das in den vorhergehenden Worten Anna's in Bezug auf die Feinde Geſagte nimmt er als von Gog und Magog geltend, wovon bei Ezech. 38, 2 ff. und Apok. 20, 7. 8. die Rede iſt. „Favet ultimum de Gog et Magog, et exercitu gentium raptorum, qui venerunt ex finibus terrae; et dabit fortitudinem etc." — Die beſten Interpreten entſcheiden ſich ebenfalls für die meſſianiſche Auslegung unſerer Stelle.

Zu den Worten: „er wird Macht geben ſeinem Könige, und erhöhen (וַיָּרֶם) das Horn ſeines Geſalbten," iſt noch zu vergleichen Iſai. 52, 13: „Siehe da, mein Knecht, er wird es glücklich vollenden, erhoben und erhöhet und ſehr hoch ſein;" und Luc. 1, 32: „Dieſer wird groß ſein." Dem Meſſias und ſeinem Reiche wird eine große Ausdehnung (Pſ. 2, 8; 71, 8—11.), eine große Macht und Herrlichkeit, eine ſiegreiche Kraft (cf. Matth. 16, 18. Joh. 16, 33.) und ewige Unzerſtörbarkeit verheißen, vgl. Dan. 7, 14: ... „und er gab ihm Gewalt und Ehre und das Reich, daß alle Völker, Geſchlechter und Zungen ihm dienen. Seine Gewalt iſt eine ewige Gewalt, die nicht genommen, und ſein Reich ein Reich, das nicht zerſtört wird." Er iſt der König der Glorie, der König der Fürſten der Erde, der König der Könige und der Herr der Herrſcher, Apok. 1, 5; 19, 6. In dieſer Weiſe ſind dieſe citirten

Stellen eine herrliche Entwickelung, oder richtiger, eine Amplification obiger ſchlichten Worte Anna's, in denen aber jene Erweiterung grundgelegt iſt, wie das auch Jonathan andeutet, wenn er die prägnanten Worte Anna's umſchreibt: *multiplicabit regnum* Messiae sui.

Noch iſt zu bemerken, daß der Ausdruck מְשִׁיחַ „der Geſalbte", in unſerer Stelle zum erſtenmale vorkommt. Iſt nun, wie oben nachgewieſen, gleich der erſte Prieſter, Melchiſedek, und gleich der erſte Prophet, Moſes, ein Typus des Meſſias, ſo daß alſo bei dem erſten Erſcheinen dieſer Eigenſchaften oder Aemter die deßfallſigen Eigenſchaften oder Aemter Chriſti zur Ausſprache kommen, ſo iſt nach dieſer Analogie auch anzunehmen, daß der Ausdruck מְשִׁיחַ hier, wo er zum erſtenmale vorkommt, als ſpecifiſcher, ſolenner Ausdruck für den Meſſias, den Geſalbten Gottes κατ' ἐξοχην, eben auch dieſen Geſalbten Gottes κατ' ἐξοχην bezeichne (cf. Pſ. 2, 2. Dan. 9, 25. 26.); und ebenſo der damit ſynonym-parallele Ausdruck „König" — מַלְכּוֹ —, der in dieſer Verbindung hier zum erſtenmale vorkommt und in ſpäteren Stellen als ſpecifiſche, ſolenne Bezeichnung des Meſſias uns begegnet, vgl. Pſ. 2, 6; 44, 6. 12; 71, 2. Tob. 14, 9. Matth. 2, 2. Joh. 1, 49; 18, 37; 19, 19. Apok. 1, 5; 19, 16. In den Stellen Geneſ. 49, 8—10. und Num. 24, 17. war dieſer Begriff bildlich ausgedrückt.

Anm. 1. Daß nun in den Worten unſerer Stelle: „über ſie wird er donnern in den Himmeln," nicht, wie mehrere Ausleger anzunehmen geneigt ſind, zunächſt das Donnern des Herrn über die Philiſter geweiſſagt ſei, wovon es heißt I. Kön. 7, 10: „Es geſchah aber, da Samuel das Brandopfer darbrachte, daß die Philiſter in den Streit gingen wider Iſrael: der Herr aber donnerte mit großem Krachen an jenem Tage über die Philiſter, und erſchreckte ſie, daß ſie geſchlagen wurden vor Iſrael," — und daß ſie in dieſer ſpeciellen Thatſache ihre Erfüllung nicht haben können, ergibt ſich daraus, daß in unſerer Stelle Anna's gleich folgt: „der Herr wird richten die Enden der Erde" — die ganze Erde —, worin alſo das vorher ſpeciell Geſagte in der größten Allgemeinheit ausgeſprochen wird, als Fingerzeig, daß erſteres von dem ſpeciellen Donnern über die Philiſter nicht verſtanden werden könne; dieſes ſtritte gegen den Geiſt des Parallelismus der hebräiſchen Prophetie. Es wird im Allgemeinen das Strafgericht Gottes über ſeine und des Meſſias Feinde, dem er Macht und Herrlichkeit geben will, von Anna geweiſſagt; wie im 2. und 109. Pſalm. Vgl. die erweiterte ähnliche Stelle des Pſ. 17, 8. 14: „Commota est, et contremuit terra, fundamenta montium conturbata sunt et commota sunt. Prae fulgore in conspectu ejus nubes transierunt; *intonuit de coelo*

Dominus, Altissimus dedit vocem suam,“ in welchen Bildern David die Rache Gottes gegen ſeine Feinde ſchildert; der ganze Pſalm iſt ein Dankgebet des Sängers für die Rettung aus der Hand ſeiner Feinde. — Dann ſtehen obige Worte Anna's in unmittelbarer Verbindung mit dem Folgenden: „und er wird Macht geben ſeinem Könige“ u. ſ. w., haben alſo nach dieſer Verbindung, da zu der Zeit (I. Kön. 7, 10.) noch kein König war, mit dem Donnern Gottes über die Philiſter in der citirten Stelle nichts zu thun.

Anm. 2. Die Ueberſetzung der LXX. gibt unſern Vers in einer langen Umſchreibung mit vielen Zuſätzen; die erſten Worte überſetzt ſie: κυριος ἀσθενη ποιησει ἀντιδικον αὐτου; außerdem hat ſie für den Singular לְמַלְכּוֹ den Plural: και διδωσιν ἰσχυν τοις βασιλευσιν ἡμων, και ὑψωσει κερας Χριστου αὐτου — worin die Deutung auf die Könige in Iſrael im Allgemeinen, und demnächſt auf den Meſſias im Beſonderen, ausgedrückt iſt.

Das Königthum tritt in Iſrael von jetzt an in den Vordergrund und Alles bewegt ſich fortan um daſſelbe, Alles geht von demſelben aus, wie die Radien aus dem Centrum. — Mit dem Königthume, das in Jakob's Segen dem Stamme Juda erblich verheißen war, wurde in demſelben Segen das Kommen des Schiloh in innige Verbindung gebracht: „Nicht wird weichen das Scepter von Juda, noch der Geſetzgeber von ſeinen Nachkommen, bis ſein Saame kommt (der dieſes Scepter dann in Empfang nehmen und es fortführen wird); und Ihm wird die Erwartung — die Huldigung, die Verſammlung — der Völker ſein,“ Geneſ. 49, 10. Als König ſchauete Balaam den Meſſias unter den Symbolen „Stern“ und „Scepter“, Num. 24, 17. Dieſem ſeinem Könige, ſeinem Geſalbten werde der Herr Macht und Größe und Herrlichkeit verleihen, ſingt Anna I. Kön. 2, 10.

Das ganze A. T. als ſolches iſt Symbol des darauf folgen ſollenden N. T., iſt Vorbereitung, iſt Einleitung dazu; und mit dem Erſcheinen des N. T. tritt das A. T. zurück, verſchwindet es aus der Welt, um ſeinem Nachfolger den Platz einzuräumen. Iſt nun das A. T. im Großen und Ganzen — Symbol des N. T. und Vorbereitung, Einleitung zu demſelben: ſo iſt auch alles Einzelne im A. T. Symbol des N. T., iſt Vorbereitung, Einleitung dazu, iſt Hindeutung auf Den, welcher der Gegenſtand der Verheißungen und Weiſſagungen des A. T., der Gegenſtand der Sehnſucht und Erwartung im ganzen Laufe deſſelben

und beſonders zur Zeit Jeſu war; kurz, iſt Hindeutung auf den Stifter des N. T. — Dieſes gilt nun beſonders von den drei Haupterſcheinungen im A. T.: von dem Prieſterthume, dem Prophetenthume und dem Königthume, als um welche die ganze theokratiſche Verfaſſung deſſelben weſentlich ſich bewegt. Sind nun aber dieſe drei Würden des A. T. Symbole der gleichen Würden, welche im N. T. der Meſſias in Einer Perſon vereinigen ſollte und wirklich vereinigte: ſo ſind auch die Perſonen des A. T., welche als die erſten und als ſolche als die hervorragendſten Träger derſelben uns begegnen, Symbole oder Typen des Meſſias. In dieſer Weiſe iſt, wie wir ſahen, der erſte Prieſter des Allerhöchſten, Melchiſedek, ein Typus Chriſti als Hohenprieſters: „Der Herr hat geſchworen," redet der Pſalmiſt ihn an, „und es wird ihn nicht gereuen: du biſt Prieſter in Ewigkeit nach der Ordnung Melchiſedek's," Pſ. 109, 4. Bemerken wir hier beſonders: der Meſſias iſt Prieſter nach der Ordnung ſeines Vorbildes — in Ewigkeit; „weil er ewig bleibt, hat er ein unvergängliches Prieſterthum," Hebr. 7, 24; ſein durch ſein hoheprieſterliches Blut geſtifteter Bund iſt ein ewiger Bund, daſ. 13, 12. Die Ewigkeit des Prieſterthums Chriſti iſt hier beſonders zu beachten. — Ferner iſt der erſte und hervorragendſte Prophet des A. T., Moſes, Typus Chriſti, des Propheten des N. T., des größten und letzten aller Propheten; und auch ſein Prophetenamt iſt nicht minder ein ewiges, denn ſeine Worte werden nicht vergehen, wenn auch Himmel und Erde vergehen, Matth. 24, 35; er, der ſeine Apoſtel in die ganze Welt ſandte, alle Völker zu lehren ..., bleibt bei ihnen alle Tage bis zum Ende der Welt, daſ. 28, 20; und der Geiſt der Wahrheit, der ſie alles lehren, ſie in alle Wahrheit einführen ſollte (Prophetenamt), ſoll bei ihnen bleiben in Ewigkeit, Joh. 14, 16. 17; 16, 13. Ein anderes Evangelium wird nicht mehr folgen, Gal. 1, 8. 9; es iſt ein ewiges Evangelium, Apok. 14, 6. So wie alſo die Ewigkeit des Prieſterthumes Chriſti, ſo ſteht auch die Ewigkeit des Prophetenthumes Chriſti nach dieſen Stellen feſt.

Nach Analogie dieſer beiden Würden oder Aemter, welche dem Meſſias für immer und ewig vindicirt werden, ſcheinen wir zu dem Schluſſe berechtigt zu ſein, daß auch die dritte Würde des A. T., das Königthum, welches in den Stellen Geneſ. 49, 8—10; Num. 24, 17; I. Kön. 2, 10. ihm geweiſſagt worden, ihm ebenfalls auf ewig zukommen werde. Iſt ſein Prieſterthum ein ewiges, ſein Prophetenthum (ſeine Lehre, ſein Evangelium) ein ewiges, ſo muß auch

ſein Königthum ein ewiges ſein; und zwar muß, nach derſelben Analogie, die Ewigkeit ſeines Königthumes bei den erſten und hervorragendſten Trägern des Königthums im A. T. zur Ausſprache kommen, ſo wie er nach dem erſten Prieſter — ewiger Prieſter, nach dem erſten Propheten — ewiger Prophet iſt.

Und in der That: was wir nach obiger Analogie zu ſchließen berechtigt zu ſein ſchienen, das finden wir in herrlicher ſyſtematiſcher Weiſe in der nächſten meſſianiſchen Weiſſagung überraſchend beſtätigt:

die Ewigkeit des Königthums des Meſſias wird grundgelegt, wo den beiden erſten und hervorragendſten Königen in Iſrael die Erblichkeit, der ewige Beſtand ihres Reiches und ihres Thrones verheißen wird.

8. II. Kön. 7, 11—16. und III. Kön. 9, 3—5.

Dieſe beiden Stellen, welche dieſelbe Tendenz, denſelben Inhalt haben, gehören zuſammen und müſſen als zuſammengehörend beleuchtet werden.

In der erſteren verheißt der Herr durch den Propheten Nathan dem Könige David eine Nachkommenſchaft auf ſeinem Throne und eine ewige Dauer ſeines Reiches und des Reiches ſeines Sohnes mit den Worten:

V. 11. „Es verkündet dir der Herr, daß der Herr dir ein Haus bauen wird" (d. i. dir ein dauerndes Geſchlecht, eine Dynaſtie in deinem Hauſe gründen wird).

V. 12. „Und wenn deine Tage um ſind, und du ſchlafeſt mit deinen Vätern, ſo will ich deinen Saamen nach dir erwecken, der aus deinem Leibe kommen ſoll, und will ſein Reich beſtätigen."

V. 13. „Dieſer ſoll meinem Namen ein Haus bauen; und ich will den Thron ſeines Reiches feſtſtellen bis in Ewigkeit" (עַד־עוֹלָם).

V. 14. „Ich will ihm zum Vater ſein, und er ſoll mir zum Sohne ſein. Wenn er eine Miſſethat thut, will ich ihn mit Menſchenruthen und mit der Menſchenkinder Schlägen ſtrafen."

V. 15. „Aber meine Barmherzigkeit will ich nicht von ihm nehmen, wie ich sie genommen habe von Saul, den ich wegthat vor deinem Angesichte."

V. 16. „Und dein Haus soll dauernd (נֶאֱמָן) sein, und dein Reich bis in Ewigkeit (עַד־עוֹלָם) vor deinem Angesichte; dein Thron soll festgegründet (נָכוֹן) sein bis in Ewigkeit (עַד־עוֹלָם)."

In der zweiten Stelle spricht der Herr selbst, mit Zurückbeziehung auf die erstere, zu Salomo nach der Einweihung des Tempels, den dieser dem Herrn erbauet hatte:

V. 3. „Ich habe dein Gebet und dein Flehen gehört, womit du gefleht hast vor mir: ich habe geheiliget dieses Haus, das du erbauet, daß ich meinen Namen daselbst hinsetze ewiglich; und meine Augen und mein Herz sollen daselbst sein alle Tage."

V. 4. „Und du, wo du vor mir wandelst, wie gewandelt dein Vater, in der Einfalt des Herzens und in Gerechtigkeit, und alles thust, was ich dir geboten, und meine Satzungen und meine Rechte halten:

V. 5. so will ich den Thron deines Reiches über Israel bestätigen für ewig (לְעוֹלָם), so wie ich geredet habe zu David, deinem Vater, indem ich sprach: es soll dir nicht fehlen an einem Manne für den Thron Israels." Letzteres genau nach dem Hebräischen: es soll dir nicht umkommen (nicht genommen werden) ein Mann von dem Throne Israels, ... לֹא־יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ מֵעַל. Die LXX.: οὐκ ἐξαρθήσεται σοι ἀνηρ κτλ. Vgl. Cap. 2, 4; 8, 25. Jerem. 33, 14—18. Zu beiden Stellen vgl. I. Chron. 22, 7—10; 28, 3—7; 17, 11—25.

Die Veranlassung zu der ersten Verheißung, welche Gott dem David durch den Propheten Nathan kund machen ließ, war die Absicht David's, dem Herrn ein Haus (einen Tempel) zu bauen, denn es gezieme sich nicht, daß, während er selbst in einem Cedernhause wohne, die Lade Gottes unter den Fellen stehe (II. Kön. 7, 2.). Nathan stimmte anfangs der Absicht David's bei; in derselben Nacht aber erhielt er von Gott die Offenbarung, dem David zu verkünden, daß er

ihm kein Haus bauen ſolle, ihm, der bisher ſtets unter Zelten gewohnt und nie von Jemandem verlangt habe, ihm ein Haus zu bauen (daſ. V. 3—7.). Im I. Buche der Chronik 22, 8. und 28, 3. wird der Wille Gottes, daß David dem Herrn kein Haus bauen ſoll, dadurch motivirt, daß er ein Kriegsmann ſei und Blut vergoſſen habe. Es ſolle aber der Sohn, der ihm geboren werden, der ein gar ruhiger Mann ſein und dem er Ruhe ſchaffen werde von allen ſeinen Feinden, und der darum der Friedſame (שְׁלֹמֹה) heißen ſolle, ihm ein Haus bauen (I. Chron. 22, 9.); und dieſem wolle er Vater ſein, und er ſolle ihm Sohn ſein; und den Thron ſeines Reiches wolle er feſt begründen in Ewigkeit, und dadurch ſein, d. i. David's Haus und Reich und Thron (II. Kön. 7, 13. 16.). Dieſe Verheißung ſolle auch ſelbſt in dem Falle (im Gegenſatze zu der gänzlichen Verwerfung Saul's und ſeiner Familie) in ihrer Kraft beſtehen bleiben, wenn dieſer Sohn (Salomo) Böſes thue, wofür er in anderer Weiſe ſolle gezüchtigt werden (daſ. V. 14. 15.).

In der zweiten Verheißung, welche Gott dem Salomo ſelbſt gab nach der Einweihung des Tempels, den er dem Herrn erbauet hatte, wird die Beſtätigung des Salomoniſchen Thrones, die Haltung und Erfüllung der dem Davidiſchen Geſchlechte gegebenen deßfallſigen Verſicherung, daß es dieſem nicht gebrechen ſolle an einem Manne für den Thron Iſraels, dadurch bedingt, daß Salomo in Einfalt des Herzens und in Gerechtigkeit wandele, wie David, und alle Gebote und Satzungen und Rechte Gottes beobachte (III. Kön. 9, 4. 5.). Wenn ſie aber von ihm und ſeinen Geboten abwichen, ſo werde er Iſrael hinwegnehmen und den Tempel verwerfen (daſ. V. 6. 7.); und ihn ſelbſt, ſagt David zu Salomo, werde der Herr verwerfen in Ewigkeit (I. Chron. 28, 9.); darunter ſind auch ſeine Nachkommen zu verſtehen, wie der Herr ſagt III. Kön. 9, 6: „wenn ihr aber euch abwendet, ihr und eure Söhne" ... Und ſo wurde denn Jechonias, der letzte König aus dem Hauſe David's, verworfen und in die babyloniſche Gefangenſchaft geführt, und ſo erging das Wort des Herrn an den Propheten Jeremias: „Schreibe dieſen Mann auf als unfruchtbar (als ohne Thronerben), der in ſeinen Tagen kein Glück haben wird: denn ſeines Saamens wird keiner ſein, der auf dem Throne David's ſitzet und herrſchet fürder in Juda," Jerem. 22, 30.

Aus der erſten Verheißung Gottes an David ergibt ſich nun folgendes Reſultat:

1. Dem David will der Herr ein Haus bauen, d. i. eine dauernde Dynaſtie in ſeiner Familie gründen, II. Kön. 7, 11. Eine Anſpielung darauf, daß David dem Herrn ein Haus bauen wollte; „Haus" in doppelter Bedeutung genommen.
2. David ſolle dem Herrn kein Haus bauen, weil er ein Kriegsmann; ſein Sohn, der Friedſame, ſolle ihm ein Haus bauen.
3. Dieſem ſeinem Sohne will Gott zum Vater, und er ſoll ihm zum Sohne ſein.
4. Das Reich dieſes Sohnes, den Thron ſeines Reiches, will Gott feſtſtellen in Ewigkeit; ſelbſt wenn er eine Miſſethat thut, will Gott ſeine Barmherzigkeit nicht von ihm nehmen; es ſoll demungeachtet David's Haus und Reich und Thron feſtſtehen in Ewigkeit.

Wir haben demnach in dieſer Verheißung Gottes an David als Hauptſchluß aus derſelben: die unbedingte Zuſicherung Gottes, daß David's und Salomo's Haus und Reich und Thron in Ewigkeit fortbeſtehen ſolle.

Anders verhält es ſich mit der zweiten Stelle, mit der Verheißung Gottes an Salomo. In dieſer wird der ewige Fortbeſtand des Thrones ſeines Reiches an die Bedingung geknüpft, daß Salomo und ſeine Nachfolger nach dem Beiſpiele David's in Einfalt und Gerechtigkeit wandeln und alle Gebote und Satzungen Gottes beobachten; im entgegengeſetzten Falle ſolle Iſrael aus dem Lande weggeführt und der Tempel verworfen werden. Und ſo wurde in der That dieſe Drohung erfüllt: Jechonias war bei der Wegführung des Volkes in die Gefangenſchaft der letzte König in Iſrael, nach welchem nach der Prophezeiung des Propheten Jeremias kein König mehr von ſeinem Saamen auf David's Throne ſitzen ſollte, was durch die Geſchichte beſtätigt iſt, denn fortan gab es keine Könige mehr in Juda aus David's Familie.

Wir haben demnach zwiſchen dieſen beiden Verheißungen, zwiſchen der, die Gott dem David, und zwiſchen der, die er dem Salomo gab, einen nach genauer Vergleichung der Stellen wohlbegründeten Unterſchied zu machen: David's Haus und Reich und Thron ſoll ohne alle Bedingung fortbeſtehen in Ewigkeit (II. Kön. 7, 16.), oder vielmehr, die Bedingung dazu hatte David durch ſeinen Wandel vor Gott in Einfalt und Gerechtigkeit, durch Beobachtung der Gebote Gottes erfüllt (III. Kön. 9, 4; 11, 34.); es iſt wohl zu bemerken, daß Gott von der Verheißung in Beziehung auf den Fortbeſtand

des Thrones Salomo's gleich wieder übergeht auf den Fortbeſtand des Thrones David's, alſo letzteren beſonders im Auge hatte (II. Kön. 7, 12—15. und V. 16.). Salomo's Reich als ſolches aber ſoll unter der Bedingung fortbeſtehen, daß er wandle wie David, in Einfalt und Gerechtigkeit, und Gottes Gebote beobachte; thue er das nicht, ſo wolle er ihn ſtrafen mit menſchlichen Züchtigungen, d. i. gelinde; aber ſeine Barmherzigkeit wolle er (und das zwar um David's willen, vgl. III. Kön. 11, 34.) nicht von ihm nehmen, d. h. ihn nicht gleich ſammt ſeiner Dynaſtie verwerfen, wie er Saul ſogleich verworfen habe; ſpäter ſolle dieſes dennoch geſchehen, III. Kön. 9, 6 ff. I. Chron. 28, 9. cf. Jerem. 22, 30.

Das Ganze kurz gefaßt, haben wir alſo:

1. Eine Verheißung für David, daß ſein Thron, ſein Reich ewig fortbeſtehen ſolle; die Bedingung dazu hatte er erfüllt.
2. Eine desgleichen für Salomo, aber unter den genannten Bedingungen; da dieſe Bedingungen nicht erfüllt wurden, ſo wurde die gegenüberſtehende Drohung erfüllt: Reich und Thron hörte auf in Salomo's Familie bei der Wegführung des Jechonias in die Gefangenſchaft nach der anderweitigen Prophezeiung des Jeremias, wornach nun auch auf David's Throne von des Jechonias Saamen kein König mehr ſitzen ſollte.

Es fragt ſich nun: wie vereinigen wir die beiden Verheißungen? oder vielmehr, wie haben wir die Verheißung von dem ewigen Beſtande des Thrones und Reiches David's zu nehmen, da nach Jechonias kein König mehr auf demſelben ſitzen und in Juda herrſchen ſollte und mit dieſem das Königthum aus David's Geſchlechte auf immer erloſchen iſt?

Wir haben ſchon früher geſagt, die h. Schrift müſſe aus ſich ſelbſt erklärt werden; es kommt alſo zur Löſung obiger Schwierigkeit lediglich darauf an, ob ſpätere Schriftſtellen von dem Fortbeſtande des Thrones und Reiches David's (denn gerade mit ſeinem Reiche und Throne haben wir es hauptſächlich hier zu thun) noch reden, und in welcher Weiſe ſie davon reden, wie ſie dieſen ewigen Fortbeſtand verſtehen.

Zuerſt begegnet uns die Stelle II. Kön. 23, 1—5., in welcher David durch den Geiſt Gottes von einem Herrſcher über die Menſchen redet, der kommen werde, von einem gerechten Herrſcher in der Furcht Gottes. Zwar ſei ſein Haus nicht ſo groß bei Gott, daß er einen ewigen Bund mit ihm eingehen ſollte, doch werde die gegebene Verheißung erfüllt werden (ſ. folg. Num.).

Im 88. Pſalm wird der Herr vom Pſalmiſten an die dem David mit einem Eidſchwur gegebene deßfallſige Verheißung erinnert, daß ſein Thron ewig fortbeſtehen ſolle, und inſtändig gebeten, dieſe Verheißung, welche in jener Zeit des Verfalles der Davidiſchen Familie, etwa kurz vor der babyloniſchen Gefangenſchaft, des Erfolges ganz zu entbehren ſchien, zu erfüllen.

Einen ähnlichen Inhalt hat der 131. Pſalm, worin ebenfalls dieſer Verheißung an David, und der Weiſſagung Anna's (I. Kön. 2, 10.) erwähnt wird, deren Erfüllung der Pſalmiſt feſt entgegenſiehet.

Aus dieſen drei ſpäter zu erläuternden Stellen, welche nur eine Zurückweiſung namentlich auf unſere erſte dem David gegebene Verheißung, womit wir es hauptſächlich hier zu thun haben, enthalten, läßt ſich eben deshalb der Sinn dieſer Verheißung noch nicht mit aller Sicherheit beſtimmen. Es fragt ſich darum weiter, ob andere Stellen über den Sinn und die Bedeutung derſelben uns zweifellos belehren; ob die h. Schrift in anderen Stellen uns eine klare, zweifelloſe Andeutung gibt, daß der ewige Fortbeſtand des Reiches und Thrones David's in einem andern Sinne zu verſtehen ſei, als von dem ewigen Fortbeſtande des irdiſchen Thrones David's?

Die folgenden Stellen löſen dieſe Frage auf die unzweideutigſte Weiſe; wir finden darin die deutlichſte Erklärung, die klarſte Erläuterung der dem David gegebenen erſten Verheißung, die zweifelloſeſte Löſung und Enthüllung des Dunkels in derſelben durch zahlreiche Stellen, welche wie ein glänzender Faden durch das ganze A. T. wie durch das N. T. leuchtend ſich hindurchziehen; wir finden darin die herrlichſte Entwickelung durch die darin enthaltenen neuen Offenbarungen in Beziehung auf dieſelbe.

Zuerſt aber müſſen wir auf die früheren deßfallſigen Weiſſagungen zurückgehen.

Nach der Verheißung Gottes an Abraham, ſo wie an Iſaak und Jakob, ſollen in ihnen, in ihrem Saamen, alle Völker der Erde geſegnet werden (Geneſ. 12, 3. ꝛc.). Ein ſolcher Segenbringer war alſo zu erwarten.

Nach dem Segen Jakob's über Juda (Geneſ. 49, 10.) wird dem Stamme Juda das Scepter und reſp. der Geſetzgeber ſo lange verbleiben, bis ſein Saame kommt, dem die Erwartung der Völker ſein wird. Die Hinwegnahme der königlichen und reſp. geſetzgebenden Würde und Gewalt iſt in dieſer Stelle vorgeſehen; aber dann tritt

ſein Saame, ſein Nachfolger κατ' ἐξοχην, in dieſelbe ein, er, die Erwartung der Völker, der Segenbringer für ſie.

Nach Balaam's Weiſſagung (Num. 24, 17.) wird ein Stern aus Jakob aufgehen, ein Scepter ſich erheben aus Iſrael; er ſiehet einen geheimnißvollen, namenloſen „Ihn" in weiter Ferne.

Anna weiſſagt das Gericht Gottes über ſeine Feinde, und daß er Macht geben werde ſeinem Könige, erhöhen werde das Horn ſeines Geſalbten (I. Kön. 2, 10.).

In dieſen früheren Verheißungen und Weiſſagungen iſt der Meſſias der Gegenſtand derſelben, wie bei den einzelnen nachgewieſen worden.

Was ſagen uns nun die folgenden Weiſſagungen, in denen wir nach dem ganzen Gange der göttlichen Offenbarungen eine Entwickelung, eine nähere Beſtimmung, eine Erläuterung dieſer früheren, und namentlich hier in Beziehung auf den ewigen Fortbeſtand des Davidiſchen Reiches und Thrones in Betreff der dem David gegebenen deßfallſigen Verheißung erwarten dürfen?

Im 2. Pſalm ſingt der Pſalmiſt von den Empörungen der Völker und Könige wider den Herrn und ſeinen Geſalbten, den der Herr zum Könige über Sion geſetzt hat und zu welchem er ſpricht: „Du biſt mein Sohn, ich habe dich heute geboren," und dem er die Völker zu ſeinem Erbe, die Grenzen der Erde zu ſeinem Beſitzthume geben will, dem alle Könige huldigend unterthan ſein ſollen, V. 1. 2. 6—11.

Im 44. Pſalm wird von dem Throne dieſes Gott-Königs geſagt: „Dein Thron, o Gott, ſtehet ewig und immer:[1]) ein Scepter der Gerechtigkeit iſt das Scepter deines Reiches;... darum weil dich, o Gott, dein Gott geſalbet hat mit dem Oele der Freude vor allen deinen Genoſſen," V. 7. u. 8. cf. Hebr. 1, 8. 9.

Im 71. Pſalm wird dieſem ſelben Könige verheißen: „Man wird dich fürchten, ſo lange Sonne und Mond währet, von

1) Daß das „ewig und immer" (עוֹלָם וָעֶד) dieſer Stelle, ſo wie die ähnlichen Ausdrücke in den folgenden, im ſtrengſten Sinne zu nehmen ſeien, ergibt ſich daraus, daß es Gottes, des Sohnes Gottes Thron und Reich iſt. So wie Gott ewig iſt im ſtrengſten Sinne, ſo auch dieſes Reich des Gott-Königs, des Meſſias, der ewig bleibt, vgl. Joh. 12, 34. Die nähere Bedeutung dieſes „ewig" ſiehe unten zu Pſ. 71, 5. 7. 17; 109, 1. 4.

Geſchlecht zu Geſchlecht;" ferner ein Herrſchen auf der ganzen Erde, Huldigung und Anbetung von allen Königen und Völkern, V. 5. 8—11.

Im 109. Pſalm wird dieſem Könige der Sitz zur Rechten Jehovah's eingeräumt, ihm, welcher den Namen „*Adonai*" führt; zugleich iſt er Prieſter in Ewigkeit nach der Ordnung Melchiſedek's, V. 1. 4. 5.

Solche Erklärungen geben uns dieſe Königs-Pſalmen von dem Könige, deſſen Thron ewig fortbeſtehen, deſſen Herrſchaft in Sion, David's Burg, gegründet werden ſoll. Nicht ein irdiſcher König iſt er: er iſt Gottes Sohn, von Ewigkeit geboren, er iſt „Adonai". — Klare Erklärungen über den König, der dem David verheißen, über den Thron ſeines Reiches, der in Ewigkeit fortbeſtehen ſoll!

Erläuterungen derſelben Art geben uns über dieſen König als Nachfolger David's auf deſſen Throne und über das ewige Fortbeſtehen ſeines Reiches folgende Stellen aus den Propheten:

Der Immanuel, der aus der Jungfrau geboren werden ſoll, iſt der Herr des ganzen Landes, Iſai. 7, 14; 8, 8.

Von dem Kinde, das uns geboren, dem Sohne, der uns geſchenkt iſt, auf deſſen Schulter die Herrſchaft ruhet und deſſen Name genannt wird: Wunderbarer, Rathgeber, ſtarker Gott, Vater der Ewigkeit, Fürſt des Friedens; von dieſem Kinde, welches eben der Immanuel iſt, heißt es nun beſtimmt: „Der Mehrung der Herrſchaft und des Friedens wird kein Ende ſein — auf dem Throne David's und in ſeinem Reiche, daß er es befeſtige und ſtütze in Recht und Gerechtigkeit, von nun an und bis in Ewigkeit." Iſai. 9, 6. 7.

Wiederum iſt es dieſes ſelbe Kind, dieſer ſelbe Immanuel, von dem geſagt wird: „Ein Reis wird hervorgehen aus dem Stamme Iſai's, und ein Sproß aufſprießen aus ſeinen Wurzeln ... Dieſe Wurzel Iſai's wird ſtehen zum Panier der Völker, an ihn werden die Nationen flehend ſich wenden," Iſai. 1, 11. 10.

Das Lamm iſt der Beherrſcher der Erde, Iſai. 16, 1. (cf. Apok. 17, 14.); er wird in dem Hauſe David's als König in der Wahrheit ſitzen, V. 5. Auf ſeine Schultern will der Herr den Schlüſſel des Hauſes David's legen, Iſai. 22, 22. cf. Apok. 3, 7.

Von den dem David an unſerer Stelle gegebenen Verheißungen wird ganz beſtimmt die Erklärung gegeben, daß ſie in der meſſianiſchen Zeit durch den Meſſias erfüllt werden ſollen: „Höret, damit eure

Seele lebe, und ich mit euch ſchließe den ewigen Bund, die treuen Erbarmungen David's (cf. II. Kön. 7, 11. coll. Pſ. 88, 50.). Siehe, zum Zeugen für die Völker hab' ich ihn gegeben, zum Fürſten und Lehrer den Völkern," Iſai. 55, 3. 4. („Ihn," d. i. den vorgebildeten David, den Meſſias).

Beim Propheten Jeremias wird alsbald nach der Verwerfung des Jechonias und nach der Weiſſagung, daß von ſeinem Saamen fernerhin kein König auf David's Throne ſitzen und in Juda herrſchen werde (Cap. 22, 30.), die folgende Weiſſagung gegeben: „Siehe, es kommt die Zeit, ſpricht der Herr, daß ich dem David einen gerechten Sproß erwecke; und er wird herrſchen als König, und weiſe ſein, und Recht und Gerechtigkeit ſchaffen auf Erden ... und ſein Name wird ſein: Jehovah unſere Gerechtigkeit," Cap. 23, 5. 6.

Im 33. Capitel, worin die Rückkehr aus der Gefangenſchaft verheißen wird, wird dieſelbe Stelle wiederholt und in directe Verbindung gebracht mit der dem David früher gegebenen Verheißung: „denn ſo ſpricht der Herr: es ſoll dem David nicht fehlen an einem Manne, der auf dem Throne des Hauſes Iſrael ſitzet," Jerem. 33, 14—17. Der dem David zu erweckende gerechte Sproß iſt es demnach, der dieſe Verſicherung wahr machen ſoll.

Im 30. Capitel, worin ebenfalls von der Rückkehr aus der Gefangenſchaft die Rede iſt, und nach welcher keine Könige mehr über Juda aus David's Geſchlechte geherrſcht haben, wird den Worten: „nicht Fremde ſollen mehr über ihn (Juda) herrſchen," bezeichnend hinzugeſetzt: „ſondern dem Herrn ihrem Gott werden ſie dienen, und David ihrem Könige, den ich ihnen erwecken will," Jerem. 30, 8. 9. Zu den Worten: „den ich ihnen erwecken will" (אֲשֶׁר אָקִים לָהֶם), ſind zu vergleichen die Worte der Verheißung an David: „ich will deinen Saamen nach dir erwecken" (וְהַקִימֹתִי אֶת־זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ), II. Kön. 7, 12. David ihr König iſt dieſer Saame David's, der denſelben Namen darum trägt, weil David deſſen Typus iſt.

Aehnlich weiſſagt der in der Gefangenſchaft lebende Tobias, daß die Heiden ihre Götzen verlaſſen und nach Jeruſalem kommen und den König Iſraels anbeten werden, Tob. 14, 9. cf. Joh. 1, 49. Marc. 15, 32.

Auch Ezechiel weiſſagt an zweien Stellen von Einem Hirten, der Iſrael nach der Rückkehr aus der Gefangenſchaft weiden ſoll, und von Einem Fürſten über ſie (beides κατ' ἐξοχην), deſſen Name

David iſt: „Und ich will, ſpricht der Herr, einen einzigen Hirten über ſie ſetzen, der ſie weiden ſoll, meinen Knecht David[1] ... Und ich, der Herr, will ihr Gott ſein, und mein Knecht David ſoll Fürſt (נָשִׂיא) ſein in ihrer Mitte," Ezech. 34, 23. 24. „Und mein Knecht David ſoll König (מֶלֶךְ) ſein über ſie: Ein Hirt wird über ſie Alle ſein," daſ. 37, 24.

Von dem in den Tagen der vier Königreiche zu erweckenden Reiche, gegründet von dem Steine, der ohne Menſchenhände vom Berge ſich losriß, ſagt Daniel durch Gottes Erleuchtung: daß dieſes Reich in Ewigkeit nicht werde zerſtört werden, daß es ewiglich beſtehen werde, Dan. 2, 34. 44. 45.

Dieſer Stein aber iſt der „Menſchenſohn" (בַּר אֱנָשׁ), der auf den Wolken des Himmels zu dem „Alten der Tage" kam: „und dieſer gab ihm Gewalt und Ehre und das Reich, daß alle Völker, Geſchlechter und Zungen ihm dienen. Seine Gewalt iſt eine ewige Gewalt, die nicht genommen, und ſein Reich ein Reich, das nicht zerſtört wird," Dan. 7, 13. 14.

Dieſer Menſchenſohn aber iſt ferner „Chriſtus der Fürſt" (מָשִׁיחַ נָגִיד), daſ. 9, 25., der Meſſias, der getödtet werden wird, wornach Jeruſalems Zerſtörung folgt, V. 26. 27.

Von der Bekehrung Iſraels in der letzten Zeit heißt es bei Oſee: „Darnach werden die Söhne Iſraels ſich bekehren, und den Herrn ihren Gott, und David ihren König ſuchen," Oſee 3, 5. cf. Mich. 5, 1—3. 4.

Von dem Wiederaufrichten der zerfallenen Hütte David's, d. i. ſeines Reiches, ſeiner Familie, der Dynaſtie in derſelben, redet der Prophet Amos 9, 11. cf. Apgſch. 15, 15 ff.

Der Prophet Micha weiſſagt von der Nachkommenſchaft, die Gott den Hinkenden geben werde, und ſetzt hinzu: „Und der Herr wird über ſie herrſchen auf dem Berge Sion von nun an und bis in Ewigkeit ... Zu dir (du Nachtthurm der Heerde der Tochter Sions) wird kommen die vorige Herrſchaft, das Reich der Tochter Jeruſalems," Mich. 4, 7. 8. cf. Hebr. 12, 22—24.

Dieſer Herr aber, „deſſen Ausgang iſt von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit," ſoll aus Bethlehem hervorgehen, wie er weiter weiſſagt: „Und du Bethlehem ... aus dir ſoll mir hervor-

1) Da David vor ſeiner Erhebung zum Könige ein Hirt war, ſo iſt er in dieſer Eigenſchaft ebenfalls Typus Chriſti, dieſes Einen und guten Hirten, Joh. 10.

gehen Einer, zu ſein Herrſcher in Iſrael," Mich. 5, 2. cf. Matth. 2, 4—6.

Dieſer in Bethlehem geborne Herrſcher in Iſrael, dieſer König Sions und Jeruſalems ziehet ein als ſolcher in Jeruſalem, um von ſeiner Hauptſtadt Beſitz zu nehmen; er, welcher „Friede" ſein wird (Mich. 5, 5.), wird Frieden den Völkern verkünden, „und ſeine Herrſchaft wird reichen vom Meere zum Meere, und vom Strome bis an die Enden der Erde," Zach. 9, 9. 10. cf. Matth. 21, 1—4. 5.

Betrachten wir nun genauer dieſe Stellen, in denen allen unverkennbar von Einem und demſelben Subjecte die Rede iſt, ſo finden wir

erſtlich, daß in einigen derſelben, nämlich Iſai. 55, 3. 4. Jerem. 23, 5. 6. coll. 22, 30. Jerem. 33, 14—17; 30, 8. 9. beſtimmte Beziehung genommen iſt auf unſere dem David gegebene Verheißung;

ferner, daß in den Weiſſagungen, die zur Zeit des Exils gegeben wurden, Rede iſt von einem Hirten, Fürſten, Könige über Iſrael, und zwar von einem einzigen, der erweckt werden ſoll, und der geradezu von Gott genannt wird: „mein Knecht David." Nun aber hat nach dem Exil ein Fürſt oder König oder Hirt aus David's Familie über Iſrael nicht mehr geherrſcht, es können alſo dieſe Stellen in dem nächſten Wortſinne nicht genommen werden, wenn überhaupt dieſen Weiſſagungen Wahrheit zukommen ſoll; denn in dem nächſten Wortſinne ſind ſie nicht erfüllt. Die Bezeichnung aber: „mein Knecht David," leitet uns näher auf die gemeinte Perſon hin, von welcher David Typus iſt: es iſt Jeſus Chriſtus, welcher κατ' ἐξοχην den Namen trägt: Sohn David's.

Wir finden endlich, daß dieſer König über Sion der Sohn Gottes iſt, deſſen Name Immanuel, Wunderbarer, Rathgeber, ſtarker Gott, Vater der Ewigkeit, Fürſt des Friedens, genannt wird, deſſen Ausgang iſt von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit; daß man ihn anbeten, daß auch die Heiden zu ihm kommen und ihn anbeten werden; daß er herrſchen werde über die ganze Erde, daß alle Völker ihm dienen werden; daß er, der Adonai heißt, zur Rechten Gottes ſitzen werde; daß ſein Reich, vom Alten der Tage ihm gegeben, nie werde zerſtört, daß es ewig fortbeſtehen werde; daß er ſei ein gerechter Sproß David's, deſſen Name iſt: Jehovah unſere Gerechtigkeit; daß ſeine Geburtsſtätte Bethlehem ſein und er als König in Jeruſalem auf einer Eſelin ſeinen Einzug halten werde. Und damit die Perſon,

die den Thron und das Reich David's in Jeruſalem in Beſitz nimmt, noch näher bezeichnet werde, wird ſie von Daniel genannt: Menſchenſohn, Chriſtus der Fürſt — der Meſſias der Fürſt; und dieſer Chriſtus werde getödtet werden, nach dieſer That aber werde Jeruſalems Zerſtörung folgen. Dieſe Angabe nun, und die übrigen näheren Angaben namentlich über ſeine Geburt in Bethlehem, David's Stadt (damit er ſein könne der Knecht Gottes David), über ſeinen genau beſchriebenen Einzug in Jeruſalem, wie auch, daß die Heiden Antheil haben ſollen an ſeinem, des Herrſchers in Iſrael, Reiche, und daß dieſes über die ganze Erde ſich erſtrecken und alle Völker ihm dienen werden: dieſe ſpeciellen Angaben nöthigen uns, eine hiſtoriſche Perſon aufzuſuchen, an welcher dieſelben erfüllt ſind, und befähigen uns zugleich, dieſe Perſon durch Vergleichung dieſer genauen Angaben zweifellos zu erkennen. Die erhabenen oben zuſammengefaßten Prädicate aber, welche dieſer Perſon ebenfalls beigelegt werden, können von einem blos menſchlichen Herrſcher nicht gelten, und das ihm beſchiedene Reich kann auch eben darum nicht ein irdiſches ſein. Der Nachkomme David's alſo, der als Nachfolger auf ſeinem Throne ihm verheißen iſt, muß nach dieſen Angaben, nach dieſen Erklärungen und Entwicklungen, ein Nachkomme κατ' ἐξοχην, und das Reich, der Thron David's, der feſtgegründet ſein ſoll in Ewigkeit, muß ebenfalls ein Reich, ein Thron κατ' ἐξοχην ſein; das erſchließt ſich aus den Stellen ſelbſt.

Gibt uns nun nach dem Geſagten das A. T. in ſeinem weiteren Verlaufe hinreichende Belehrung darüber, in welchem Sinne die dem David gegebene Verheißung genommen werden müſſe, ſo finden wir im N. T. die vollkommenſte und zweifelloſeſte Beſtätigung des aus dem alten gewonnenen Reſultates; wir finden, daß die hiſtoriſche, an obigen beſtimmten Angaben und Merkmalen erkennbare Perſon keine andere ſei und ſein könne, als die, welche der Gegenſtand des ganzen N. T. iſt: Jeſus von Nazareth. Die nun anzuführenden ſchlagenden Stellen aus dem N. T. geben uns hierfür die evidenteſten Beweiſe.

Der Engel Gabriel ſagt zur h. Jungfrau Maria in Beziehung auf den Sohn, den ſie auf übernatürliche Weiſe empfangen, dem ſie den Namen Jeſus geben ſolle, der groß ſein und Sohn des Allerhöchſten, Sohn Gottes werde genannt werden, der alſo ihr Sohn und zugleich Gottes Sohn ſei: „Gott der Herr wird ihm den Thron ſeines Vaters David geben, und er wird herrſchen über

das Haus Jakob's in Ewigkeit, und ſeines Reiches wird kein Ende ſein," Luc. 1, 31—33—35.

Zu den Hirten ſprach der Engel: „Heute iſt euch in der Stadt David's der Heiland geboren, welcher iſt Chriſtus der Herr," Luc. 2, 11. vgl. Matth. 2, 1 ff. Joh. 7, 42.

Von ihm ſingt der Prieſter Zacharias: „Ein Horn des Heiles hat er (der Gott Iſraels) uns aufgerichtet in dem Hauſe David's ſeines Knechtes;" dieſer Heiland aber iſt „der Aufgang aus der Höhe," Luc. 1, 69. 78.

Nathanael ſprach zu Jeſus: „Rabbi! Du biſt der Sohn Gottes, Du biſt der König Iſraels," Joh. 1, 49.

Petrus bekennt ihn durch göttliche Erleuchtung als den Chriſtus, den Sohn des lebendigen Gottes, Matth. 16, 16. Joh. 6, 70. cf. 11, 27.

Dieſer Chriſtus (Meſſias), dieſer Sohn Gottes und Mariä, iſt der Sohn David's, Matth. 1, 1; 20, 30. 31; 21, 9; 22, 42.

Als Sohn David's κατ' ἐξοχην hat er auch David's Reich; dieſes kommt mit ihm. Bei ſeinem Einzuge in Jeruſalem rief darum das Volk: „Hochgelobt das Reich unſers Vaters David, das da kommt," Marc. 11, 10.

Dieſes Reich Jeſu Chriſti, des Sohnes David's, iſt aber nicht von dieſer Welt; er iſt König, aber um der Wahrheit Zeugniß zu geben, Joh. 18, 36. 37; und ſein Reich der Wahrheit iſt ſeine Kirche, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden, Matth. 16, 18., iſt „die Kirche des lebendigen Gottes — eine Säule und Grundfeſte der Wahrheit," I. Timoth. 3, 15.

In der geheimen Offenbarung nennt Jeſus ſich ſelbſt „die Wurzel und das Geſchlecht David's," Apok. 22, 16. coll. 5, 5., „der den Schlüſſel David's hat," daſ. 3, 7; und als König und Gottes Sohn iſt er der „Fürſt der Könige der Erde," „der König der Könige und der Herr der Herrſcher," daſ. 1, 5; 19, 13. 16. coll. 17, 14. mit Iſai. 16, 1.

Auch iſt er der von Daniel geſchauete Menſchenſohn, Matth. 9, 6; 19, 28; 25, 31. Apok. 1, 13. ꝛc.

Dieſer Menſchenſohn iſt derſelbe mit dem Chriſtus, der getödtet werden würde, Dan. 9, 25. vgl. Matth. 16, 16. 21; 26, 63. 64. 66; 27, 35; und über ſeinem Haupte war die bezeichnende Inſchrift: „Jeſus von Nazareth, König der Juden," Joh. 19, 19.

Nach dem Tode dieſes Chriſtus des Fürſten ſoll nach Daniel die

Zerſtörung Jeruſalems, das Aufhören der Opfer alsbald folgen; was auch nach Jeſu Vorherſagung wenige Jahre nachher geſchah.

Dieſer Gott-König ſoll ſitzen zur Rechten Gottes, Pſ. 109, 1. Siehe die Erfüllung Marc. 16, 19. Apgſch. 2, 33; 7, 55. ꝛc.

Die ganze Erde, alle Völker ſind ihm zum Erbe verheißen Pſ. 2, 8; die Erfüllung ſ. Matth. 28, 18 ff. Marc. 16, 15. Joh. 10, 16. Apgſch. 1, 8.

Endlich iſt er der Sproß der Gerechtigkeit, der gerechte Sproß, der dem David erweckt werden ſoll; κατ' ἐξοχην iſt dieſes nur Jeſus Chriſtus, ſ. Luc. 1, 35. Marc. 1, 24. Joh. 8, 46. Matth. 27, 4. 19. 24. Luc. 23, 47. Apgſch. 3, 14. Hebr. 7, 26. I. Petr. 1, 19; 2, 22; und Alle ſollen ihn anbeten, Phil. 2, 9—11. Apok. 7, 9. 10; 5, 12. 13. Die Geſchichte zeugt für dieſe Anbetung Chriſti des Königs von allen ſeinen Bekennern unter allen Völkern, wie ihm geweiſſagt Pſ. 71, 9—11.

Jeſus Chriſtus iſt alſo eben der Sproß David's, der Saame, den Gott nach ihm erwecken und deſſen Reich er in Ewigkeit feſtbegründen wollte. So wie nun aber im A. T. nach den angeführten erläuternden Stellen dieſer Thronfolger David's nicht erſcheint als ein irdiſcher König, als ein weltlicher Fürſt, und ſein Reich eben darum, und weil es in Ewigkeit nicht zerſtört werden, ſondern ewig bleiben ſoll, nicht ein irdiſches und als ſolches nicht ein vergängliches ſein kann: ſo erklärt auch Jeſus im N. T. ſein Reich als ein Reich, das nicht ſei von dieſer Welt, weil er, der König deſſelben, nicht ſei von dieſer Welt (Joh. 18, 36; 17, 16.), und das eben darum auch die Pforten der Hölle nicht werden zerſtören können, Matth. 16, 18. cf. Apgſch. 5, 39.

Auch von den Apoſteln haben wir deutliche Erklärungen über den Nachfolger David's auf ſeinem Throne. Der h. Petrus ſetzt nach Erklärung des 15. Pſalms von der Auferſtehung Chriſti die merkwürdigen Worte hinzu: „Weil er nun (David) ein Prophet war, und wußte, daß ihm Gott mit einem Eide geſchworen hatte, daß von ſeinen Nachkommen einer ſitzen werde auf ſeinem Throne[1]), ſo hat er dieſes (im 15. Pſalm Geſagte) von der Auferſtehung Chriſti geſprochen," Apgſch. 2, 30. 31. Dieſe Verheißung war dem David in unſerer Stelle II. Kön. 7, 12. coll. Pſ. 88, 36.

1) Im Griechiſchen findet ſich in vielen Exemplaren der Zuſatz: το κατα σαρκα ἀναστησαι τον Χριστον.

gegeben. Beide Stellen, ſowohl dieſe Verheißung Gottes an David, als auch den 15. Pſalm, erklärt Petrus als meſſianiſche; Chriſtus alſo iſt der dem David verheißene Nachkomme auf ſeinem Throne, und Chriſtus iſt es, deſſen Auferſtehung geweiſſagt worden. Beides aber combinirt der Apoſtel: denn ſollte Chriſtus auf David's Throne ſitzen, ſein Reich und ſeinen Thron in Beſitz nehmen, ſo mußte er erſt von den Todten auferſtehen, um den geiſtigen Thron, das geiſtige Reich David's in Beſitz nehmen zu können; um als Gottmenſch in ſeinem verherrlichten Leibe ſich ſetzen zu können zur Rechten Gottes (Pſ. 109, 1., welche Stelle gleich darauf ebenfalls angeführt wird Apgſch. 2, 34.), und damit ihm als ſolchem der Alte der Tage Gewalt und Ehre und das Reich geben könne, Dan. 7, 13. 14. cf. Matth. 28, 18.

In derſelben Weiſe ſpricht der nämliche Apoſtel Petrus Apgſch. 5, 30. 31; nachdem er von der Auferſtehung Chriſti geredet, ſagt er: „Dieſen hat Gott durch ſeine Rechte zum Fürſten und Heiland erhöhet.“

Wie Petrus, ſo combinirt auch Paulus die dem David gegebene Verheißung wegen des Nachfolgers auf ſeinem Throne mit der Auferſtehung Chriſti Pſ. 15. „Daß er ihn aber von den Todten erweckt habe, ſo daß er nicht zur Verweſung zurückkehre, davon ſagt er alſo: „„Ich werde euch treu halten das dem David Verheißene.““ Darum heißt es auch anderswo: „„Du wirſt nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verweſung ſchaue,““ Apgſch. 13, 34. 35 ff. Die nun dem David, dem Manne nach dem Herzen Gottes, gegebene Verheißung drückt Paulus alſo aus: „Aus deſſen Geſchlechte ließ nun Gott nach der Verheißung für Iſrael den Heiland Jeſus herkommen,“ daſ. V. 22. 23. — Amos 9, 11. erklärt Jakobus meſſianiſch, daſ. 15, 13 ff.

Der Nachfolger David's κατ' ἐξοχην, der ihm in unſerer Stelle verheißen worden und deſſen Reich ewig fortbeſtehen ſoll, iſt alſo nach Lehre des A. wie des N. T. kein anderer, als der Meſſias, als Jeſus Chriſtus; von ihm haben beide Teſtamente die Verheißung verſtanden; Jeſus Chriſtus allein hat ein ewiges Reich, feſtgegründet wie die Himmel. Daher iſt auch das Wort Gottes an David: „Ich will deinen Saamen nach dir erwecken“ (— אֶת־זַרְעֲךָ), als Saame κατ' ἐξοχην, in ganz ſingulärer Bedeutung zu nehmen, wie in den Verheißungen Gottes an Abraham, Iſaak und Jakob („in deinem Saamen“), wie in dem Segen Jakob's der Schiloh (ſein Saame), und wie der Weibesſaame Geneſ. 3, 15.

Wenn nun auch nach dem nächſten Sinne der Saame, den Gott dem David erwecken will und der dem Herrn ein Haus bauen ſoll, unbeſtreitbar Salomo, David's leiblicher Sohn, iſt; und wenn das Reich, das Gott feſtſtellen, für immer und ewig begründen will, zunächſt das Reich David's und Salomo's als ſolches iſt: ſo iſt dennoch ſowohl David und Salomo, als auch ihr Thron und Reich, nur als Typus des Meſſias und deſſen Reiches anzuſehen, wie das die aus den ſpätern erklärenden Weiſſagungen in hinlänglicher Anzahl beigebrachten deutlichen Stellen und die ebenſo deutlichen Erklärungen des N. T. zur höchſten Evidenz beweiſen. Die vollkommene und eigentliche, wahre Erfüllung hat alſo die Verheißung Gottes an David nur im Meſſias und ſeinem Reiche, und nur in einem anfänglichen, ſchwachen, unvollkommenen Sinne paßt ſie auf David's und Salomo's Reich als ſolches; und was oben bei der Weiſſagung Anna's bemerkt wurde, daß nach dem Geiſte, nach der ganzen Haltung der hebräiſchen Poeſie und Prophetie die gleichen oder ähnlichen Ausdrücke ſtets den Meſſias und ſein Reich zum Gegenſtande haben, findet auch hier wieder ſeine Anwendung: Alles iſt typiſch in Beziehung auf den Meſſias, ohne welche, im Geiſte der Schriften des alten Bundes tief begründete und vollkommen ausgeprägte, Annahme die folgenden oben zur Erklärung angeführten Stellen nicht verſtanden werden können. „Bei dieſer und den ähnlichen Weiſſagungen," ſagt Calmet z. d. St., „muß Typus und Figur von dem durch die Figur bezeichneten Gegenſtande wohl unterſchieden werden." Was Calmet aber beifügt: „Auch muß man zwei Klippen eben wohl vermeiden, daß man nämlich nicht das Ganze auf Jeſus Chriſtus, nicht das Ganze auf Salomo beziehe; und ſich hüten, das buchſtäblich von Jeſus Chriſtus zu nehmen, was von Salomo geſagt iſt; oder von Salomo, was der Buchſtabe als von Jeſus Chriſtus geltend ausſagt," — dieſer Grundſatz iſt nicht zu halten, da man nämlich gegen die ganze Tendenz der Stelle bei ſolcher Scheidung dem willkührlichſten Verfahren anheimfallen würde und müßte, gegen alle Regeln einer richtigen Interpretation. Richtiger ſagt Lilienthal z. d. St.: „Verſchiedene Ausleger ſuchen die Erfüllung allein in Chriſto, und ſchließen den Salomo ganz aus. Andere ſtehen in dem Gedanken, daß nur einige Ausdrücke derſelben Chriſtum bezeichneten; die übrigen aber hätten ihre Abſicht allein auf den Salomo gerichtet. Diejenigen treffen es ſonder Zweifel am beſten, die den Salomo als den nächſten Vorwurf der Weiſſagung anſehen; welcher aber

zugleich in den meiſten ihm hier zugeſchriebenen Dingen Chriſtum vorgebildet habe." Die Stelle nämlich: „Wenn er etwas Böſes thut" u. ſ. w. findet auf Chriſtum gar keine Anwendung; das Citat II. Cor. 5, 21: „Gott hat Chriſtum für uns zur Sünde gemacht," das Einige hier zur Erklärung herziehen, kann doch ſicher hier keine Anwendung finden.

Daß dieſe typiſche Auffaſſung, worin alle oben zur Erläuterung beigebrachten Stellen ihren Grund haben, die richtige ſei, ergibt ſich noch aus zwei Stellen, von denen die eine dem alten, die andere dem neuen Teſtamente angehört.

Gott ſagt in Beziehung auf Salomo: „Dieſer ſoll meinem Namen ein Haus bauen." Dieſes Haus iſt offenbar der berühmte ſalomoniſche Tempel. Er vorbildet aber, als einziger Tempel des wahren Gottes in der vorchriſtlichen Zeit, die einzige von Chriſtus zu ſtiftende Kirche des neuen Bundes. Davon heißt es nun deutlich beim Propheten Zacharias: „So ſpricht der Herr der Heerſchaaren: ſiehe da, ein Mann, deſſen Name Sproß (צֶמַח); aus ſich ſelber wird er emporſproſſen und bauen den Tempel Jehovah's. Und dieſer wird bauen den Tempel Jehovah's, und dieſer wird tragen Herrlichkeit, und er wird ſitzen und herrſchen auf ſeinem Throne, und Prieſter ſein auf ſeinem Throne, und Rath des Friedens wird ſein zwiſchen ihnen beiden." Zach. 6, 12. 13. Der Sproß iſt der Meſſias, oft ſo genannt; der Tempel des Herrn, den er bauen ſoll, iſt der geiſtige Tempel, die Kirche des neuen Bundes, die Gemeinde Gottes, das Haus Gottes, welches iſt die Kirche des lebendigen Gottes (I. Timoth. 3, 15. cf. Eph. 2, 19—22. I. Petr. 2, 4. 5. II. Cor. 6, 16.), unzerſtörbar auf ewig (Matth. 16, 18.). Und zugleich iſt in dieſer Weiſſagung das Sitzen des Meſſias auf ſeinem Throne, ſein Herrſchen als König, und ſein Prieſterthum vorhergeſagt, wie ebenfalls beides im 109. Pſalm.

Ferner ſagt Gott in Beziehung auf Salomo: „Ich will ihm zum Vater ſein, und er ſoll mir zum Sohne ſein." Dieſe Stelle citirt der h. Paulus als von Chriſtus geltend, um deſſen Erhabenheit über die Engel zu beweiſen: „Denn zu welchem Engel hat Gott je geſagt: Mein Sohn biſt du, heute habe ich dich geboren (Pſ. 2, 7.)? ferner: „Ich will ihm zum Vater ſein, und er ſoll mir zum Sohne ſein?" Hebr. 1, 5. Salomo alſo, dem Gott mit beſonderer Vaterliebe zugethan ſein will, iſt Typus von Chriſtus,

dem geliebten und wesenhaften Sohne Gottes, von dem jene Worte im eigentlichsten Sinne gelten, von Salomo nur im figürlichen, charitativen, adoptiven Sinne. — So ist auch das ganze Volk Israel, dem Gott mit so besonderer Vaterliebe zugethan war (Jerem. 31, 3.), Sohn Gottes und in dieser Eigenschaft Vorbild Jesu Christi seines Erlösers, Osee 11, 1. coll. Matth. 2, 15.

Was also nach all dem Gesagten den ewigen Fortbestand des Davidischen, resp. Salomonischen Reiches und Thrones angeht, so findet dieser nur in Christo seine wörtliche und buchstäbliche Erfüllung: in sempiternum, עַד־עוֹלָם — εἰς τον αἰωνα, cf. Matth. 16, 18; 28, 20. Joh. 14, 16; aber zunächst ist doch das Reich, der Thron David's als solcher gemeint, da dieser in David's und Salomo's Hause erblich bleiben sollte; und diese zeitliche Erblichkeit ist Typus von der ewigen Erblichkeit dieses Thrones und Reiches David's in Christo, dem Sohne David's, dem ewigen Könige der Herrlichkeit, dem Könige Himmels und der Erde, „dem Fürsten der Könige der Erde," „dem Könige der Könige und dem Herrn der Herrscher," „dessen Thron ewig und immer steht," anfangend auf Erden bis zum Ende der Tage, und fortgesetzt im Himmel durch alle Ewigkeit der Ewigkeiten.

Noch ist zu bemerken, daß da, wo uns der Priester Melchisedek in der h. Schrift zuerst begegnet, Genes. 14, 18., nicht auch gleich seine typische Bedeutung in Beziehung auf Christus als Priester, und namentlich als Priester in Ewigkeit, ausgesprochen ist; die spätere Offenbarung im 109. Psalm holt dieses nach. Ebenso auch verhält es sich mit der dem David gegebenen Verheißung unserer Stelle. Es scheint, als ob darin Alles nur um David und Salomo und dessen Thron im einzigen Sinne sich handele, und ohne die späteren Offenbarungen oder Erklärungen der h. Schrift des A. und N. T. würden wir den Worten nach auch keinen Grund haben, etwas anderes hineinzulegen; nur müßte dann der Ausdruck: עַד־עוֹלָם in sempiternum, in dem eingeschränkten Sinne: „auf lange Zeit," genommen werden. Die späteren Offenbarungen und Erklärungen aber holen nach und sprechen es unumwunden aus, was der denkende und forschende Geist in unserer Stelle kaum ahnt und noch viel weniger mit Gewißheit aus derselben allein zu eruiren vermag. Daher denn der früher schon ausgesprochene Grundsatz hier und überall zur Geltung kommt: Die h. Schrift muß aus sich selbst erklärt werden. Nicht an Einer Stelle muß man haften, sondern alle die übrigen über denselben

Gegenstand handelnden Stellen müssen zur Erklärung zu Hülfe genommen werden; die späteren Erklärungen und Zurückweisungen geben als Entwickelungen und neue Offenbarungen den allein richtigen Anhaltspunkt zur Erklärung der jedesmaligen erſten, urſprünglichen Offenbarungen, welche eben als die erſten, urſprünglichen, immer nur mehr dunkel als klar ſein können, deren Dunkelheit durch ſpätere erklärende Stellen aufgehellet wird, und zwar um ſo mehr, je näher die Zeit der Erfüllung heranrückt (vgl. oben zu der an ſich ſehr dunkeln Stelle Geneſ. 3, 15.). So iſt das Syſtem, der Organismus der h. Schrift, den wir überall in gleicher Weiſe wiederfinden und der uns ohne Schwierigkeit zur richtigen, von bloßen Vermuthungen und von bodenloſen und irrthumsvollen Vorausſetzungen und Selbſthineinlegungen gleichweit entfernten, Erklärung der betreffenden Stellen hinleitet. Das prophetiſche Wort, und namentlich das jedesmalige erſte über einen beſtimmten Gegenſtand, iſt zwar ein feſtes, worauf die folgenden Belehrungen über dieſen beſtimmten Gegenſtand wie auf einem unerſchütterlichen Fundamente ruhen; das Gebäude ſelbſt aber zeigt uns erſt die Bedeutung dieſes Fundamentes; und wiederum iſt namentlich immer das erſte prophetiſche Wort ein Licht, das noch ſchwach iſt und an einem dunkeln Orte leuchtet, bis allmälig durch die ſpäteren Erklärungen und neuen Offenbarungen ein ſtärkeres Licht das anfängliche aufhellet, und endlich bei der Erfüllung der Tag anbricht und der Morgenſtern der klaren Erkenntniß in unſeren Herzen aufgeht. II. Petr. 1, 19. — Wie nun im A. T. der h. prophetiſche Geiſt immer neue Aufhellungen gab, je mehr die Zeit der Nacht deſſelben dem Tage des N. T. zueilte, ſo war es im N. T. erſt der Heiland ſelbſt, der den Jüngern den Sinn eröffnete, daß ſie die Schrift verſtanden (Luc. 24, 27. 44. 45.), und dann wiederum der auf ſie herabgekommene h. Geiſt (Joh. 14, 26; 16, 13. I. Cor. 2, 10.), der ihnen und durch ſie auch uns das vollkommene Verſtändniß der Schrift durch ihre eingeſtreuten Erklärungen derſelben verlieh.

Anm. 1. Es iſt oben geſagt worden, daß ſowohl David und Salomo ſelbſt, als auch deren Reich und Thron, Typen ſeien des Meſſias und deſſen Reiches. Ueber dieſe typiſche Bedeutung möge hier Folgendes noch bemerkt werden:

David war von Gott zum zweiten Stammvater Chriſti, nach Abraham dem erſten, erwählt (Matth. 1, 1.); ſeine Familie, ſein Geſchlecht war das aus dem Stamme Juda, aus welchem der Meſſias hervorgehen ſollte (cf. Iſai. 11, 1. Joh. 7, 42.); nach ihm nun

heißt der Meſſias im A. T. geradezu David, im N. T. David's Sohn. David aber iſt beſonders als mächtiger, ſiegreicher König, als Ueberwinder der Feinde, als Gründer des Reiches — Typus des Meſſias; als mächtiger, ſiegreicher König hatte er die Obmacht über alle ſeine Feinde erlangt, ſie ſämmtlich bezwungen. Und auch Chriſto, ſeinem Sohne und Nachfolger und zugleich ſeinem Herrn, ſollen alle ſeine Feinde zum Schemel ſeiner Füße gelegt werden, Pſ. 109, 1; er ſoll über ſie herrſchen mit eiſernem Scepter, Pſ. 2, 9. Apok. 19, 15. Seine von ihm gegründete, auf einen Felſen gebauete Kirche ſollen die Pforten der Hölle nicht überwinden, Matth. 16, 18. Vom Heilande, als ſiegreichem Nachkommen und Antitypus David's, heißt es darum: „Es hat überwunden der Löwe vom Stamme Juda, die Wurzel David's," Apok. 5, 5. Er hat die Welt überwunden, Joh. 16, 33. Vgl. Apok. 3, 21; 17, 14; er hat den Satan überwunden und den Tod und das Grab, Luc. 11, 20—22. I. Cor. 15, 55. 57.

Salomo — שְׁלֹמֹה, welcher Name bedeutet: Pacificus, der Friedſame (I. Chron. 22, 9.), leihet ebenfalls dem Meſſias ſeinen Namen, da er bei Michäas 5, 5. geradezu genannt wird שָׁלוֹם Friede. Von Salomo wird I. Chron. 22, 9. geſagt, er werde ein gar ruhiger Mann ſein; daſſelbe iſt ein Merkmal des Meſſias, ſ. Iſai. 42, 2 ff.: „er wird nicht ſchreien noch zanken" u. ſ. w. Salomo iſt darum Typus des Meſſias als des Fürſten des Friedens, in deſſen Reiche des Friedens kein Ende ſein wird, Iſai. 9, 6. 7., ſo wie Salomo Ruhe haben ſollte von allen ſeinen Feinden ringsum (I. Chron. 22, 9. cf. III. Kön. 4, 24. 25.). Durch Chriſtus nun ſollte uns der wahre Friede kommen, Luc. 1, 79; 2, 14; mit der Friedensbotſchaft ſandte er ſeine Jünger aus, Matth. 10, 12; den durch ſeine Leiden uns erworbenen Frieden mit Gott (Iſai. 53, 5.) will er allen ſeinen Bekennern geben und als koſtbarſtes Erbe hinterlaſſen, Joh. 14, 27. cf. Joh. 20, 19. 20. Apgſch. 10, 36. Eph. 2, 17. Röm. 5, 1; 14, 17. Er iſt κατ' ἐξοχην unſer Friede, Eph. 2, 14., der durch das Blut ſeines Kreuzes Frieden ſtiftete ſowohl auf der Erde, als im Himmel, Koloſſ. 1, 20.

Aber nur durch die Ueberwindung und Ausſcheidung der widerſpänſtigen, unfriedlichen, böſen Elemente kann der Friede ſeines Reiches gewonnen und erhalten werden; darum iſt er, der Friedensfürſt, auch gekommen, das Schwert, die Trennung auf die Erde zu bringen, Matth. 10, 34 ff. Luc. 12, 51 ff. Das Schwert bringt er als David's, den Frieden als Salomo's Nachkomme. Beides ſteht ſich nicht entgegen, ſondern gehört vielmehr zum Weſen ſeines ethiſchen Gottesreiches. Muß ja auch jeder Chriſt erſt das Schwert des Geiſtes, überhaupt die Waffenrüſtung Gottes (Eph. 6, 17. 10—18.) gegen ſeine Leidenſchaften und gegen die Nachſtellungen des Feindes in Anwendung bringen, um zu überwinden und des innern ſeligen Gottesfriedens (Phil. 4, 7. Apok. 2, 7. 17;

3, 5. 12. 21; 21, 7.), ſo wie der Erbſchaft der ewigen Friedenswohnung, des himmliſchen Jeruſalems (daſ. 21, 2 ff.) theilhaft zu werden.

Salomo iſt ferner Typus Chriſti wegen ſeiner alle ſeine Zeitgenoſſen übertreffenden Weisheit, III. Kön. 4, 29—34; 10, 1 ff. Von Chriſtus nun, dem λογος, der perſönlichen Weisheit des Vaters, der alle Menſchen darin belehrte (Baruch 3, 36—38.), von ihm ſagt der Apoſtel, daß alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß in ihm verborgen ſind, Koloſſ. 2, 3. vgl. Phil. 3, 8. Der Heiland ſelbſt ſpricht ſeine Aehnlichkeit in Beziehung auf die Weisheit mit Salomo, aber zugleich auch ſeine Erhabenheit über denſelben aus, wenn er ſagt: „Hier iſt mehr, als Salomo," Matth. 12, 42. cf. III. Kön. 10, 1 ff.

Salomo ſollte ferner dem Herrn einen Tempel bauen; Chriſtus ſoll den geiſtigen Tempel, die eine und einzige Kirche des neuen Bundes gründen, Zach. 6, 12. 13.

Salomo iſt der beſondere Liebling Gottes: Gott will ihm zum Vater, und er ſoll ihm zum Sohne ſein. Von Chriſtus gilt dieſes im eigentlichſten Wortſinne: er iſt der geliebte, auserwählte und einzige Sohn Gottes (Iſai. 42, 1. Matth. 3, 17. Joh. 3, 16.), von Gott geboren und ihm weſensgleich (Pſ. 2, 7.).

Das Reich beider Könige als weſentlich theokratiſches Reich iſt Typus von der Kirche Chriſti, dieſer „Kirche des lebendigen Gottes," dieſem ethiſchen Reiche Gottes und des Himmels (Matth. 3, 2; 4, 17. Marc. 1, 14. 15. Joh. 18, 36.). David's Reich insbeſondere, das unruhig war durch viele Kriege gegen die Feinde, iſt ſo recht ein Typus von der *Ecclesia militans*, und Salomo's Reich, das ohne irgendwelche Feinde der tiefſten Ruhe, des herrlichſten Friedens ſich erfreuete, iſt Typus von der *Ecclesia triumphans* in der ewigen Friedensſtatt, dem himmliſchen Jeruſalem, Apok. 21, 2 ff. — Die Herrlichkeit des Reiches beider Könige iſt Typus von der Herrlichkeit der Kirche Chriſti (Pſ. 44, 14. Eph. 5, 25—27. Apok. 19, 7. 8.); und die Erblichkeit deſſelben in David's und Salomo's Familie iſt Typus von der ewigen Dauer der Kirche Chriſti.

Anm. 2. In Beziehung auf David's Genealogie iſt noch zu bemerken, daß er von mütterlicher Seite von einer Moabiterin, der Ruth (Buch Ruth 1, 4.), abſtammte. Dieſe Moabiterin, alſo Heidin, heirathete Booz, Verwandter Elimelech's, des Schwiegervaters der Ruth, l. c. 1, 1—4; 4, 3—5 u. folg. Aus dieſer Ehe entſproßte Obed, dieſer iſt der Vater Iſai's, des Vaters David's, l. c. 4, 17. u. folg. So alſo ſtammte der Heiland auch von einer Heidin ab, wodurch unverkennbar vorbedeutet iſt, daß er nicht allein als Heiland der Juden, ſondern auch der Heiden in die Welt kommen ſollte. Vgl. phen Einleitung §. 4. b), den Brief an die Römer und Eph. 2, 14 ff.

Das Weitere in Beziehung auf dieſe Abſtammung Chriſti auch von einer Heidin und auf das darin liegende erwähnte Myſterium, ſiehe unten bei der Erklärung der Stelle Iſai. 16, 1. 5.

9. II. Kön. 23, 1—7.

Dieſe Stelle enthält die letzten Worte des königlichen Sängers David, die vom Geiſte Gottes ihm gewordene Verheißung über den kommenden Herrſcher über die Menſchen, den Herrſcher in der Furcht Gottes, durch welchen der ewige Beſtand des Davidiſchen Hauſes geſichert iſt. Dem Inhalte nach ſchließt ſie an die vorige ſich an; beſchließt zugleich die meſſianiſchen Weiſſagungen der bisherigen hiſtoriſchen Bücher und bildet den Uebergang zu den meſſianiſchen Weiſſagungen in den Pſalmen, deren Hauptinhalt, namentlich der meſſianiſchen Königspſalmen, ſie uns in kurzen aber kernvollen Worten darlegt.

V. 1. „Dieſes aber ſind die letzten Worte David's. Es ſprach David, der Sohn Iſai's; es ſprach der Mann, dem ſichere Verheißung ward über den Geſalbten des Gottes Jakob's, der herrliche Pſalmenſänger Iſraels:

V. 2. Der Geiſt des Herrn hat durch mich geſprochen, und ſein Wort durch meine Zunge.

V. 3. Es ſprach der Gott Iſraels zu mir, es ſprach der Fels Iſraels: Ein Herrſcher über die Menſchen, ein gerechter Herrſcher in der Furcht Gottes [wird hervorſproſſen];

V. 4. Und wie das Licht der Sonne am Morgen aufgeht, am Morgen ohne Gewölk; und wie aus ihrem Schein, aus Regen Gras aufſproſſet aus der Erde.

V. 5. Denn nicht ſo iſt mein Haus bei Gott, daß er einen ewigen Bund mit mir eingehen ſollte, feſt in Allem und wohl verwahrt; — denn das iſt all mein Heil und all mein Begehren: ſollte es nicht ſproſſen?

V. 6. Aber alle Uebelthäter werden ausgerottet wie Dornen, die man nicht wegraffet mit den Händen;

V. 7. Denn wer ſie anrühren will, waffnet ſich mit Eiſen und ſpitzem Holze, und mit Feuer zündet man ſie an, und verbrennt ſie, bis nichts übrig bleibet."

Im V. 1. lauten die Worte: „Dem sichere Verheißung ward" u. s. w. im Hebräischen: הֻקַּם עָ֫ל מְשִׁיחַ אֱלֹהֵי יַעֲקֹב. In der gegebenen deutschen Uebersetzung (Allioli) ist der Sinn der Vulgata ausgedrückt, welche den Satz gibt: cui constitutum est de Christo Dei Jacob. Das Participium Hophal הֻקַּם läßt diese Uebersetzung zu; קוּם aufstehen, stehen, im Hiph. הֵקִים aufstehen machen, stehen machen, eintreffen lassen, erfüllen, im Participium Passiv: dem die Zusage, der Eid, erfüllt werden soll; vgl. Genes. 26, 3. I. Kön. 1, 23. Jerem. 35, 14. Nach dieser Uebersetzung und Deutung läge in den Worten ein Zurückschauen auf die dem David von Gott gegebene, mit einem Eidschwur bekräftigte Verheißung, die in der vorigen Nummer näher beleuchtet worden. Doch steht die masoretische Wortabtheilung und Punktirung dieser Auffassung entgegen, indem bei עָל (mit Kamez vocalisirt) ein Ruhezeichen (°) ist, dieses Wort also nicht mit dem folgenden מְשִׁיחַ verbunden werden soll; es wäre demnach ein anderes Wort, als die Präposition עַל; עָל bedeutet Höhe, auch hoch, und הֻקַּם עָל = hoch erhoben, und sonach wäre zu übersetzen: „es sprach der Mann, hoch erhoben, der Gesalbte des Gottes Jakob," d. i. der König David. Die LXX. hat übrigens das על als Präposition genommen, da sie übersetzt: ὃν ἀνεστησε κυριος ἐπι Χριστον Θεου Ἰακωβ, den der Herr zum Gesalbten des Gottes Jakob's aufgestellt hat, oder passivisch nach dem Hebräischen: es sprach der Mann, aufgestellt (erhoben) zum Gesalbten des Gottes Jakob's.

Im V. 3. stehen die Worte: „Ein Herrscher über die Menschen" u. s. w. (מוֹשֵׁל בָּאָדָם צַדִּיק מוֹשֵׁל יִרְאַת אֱלֹהִים) ohne Zeitwort; es muß dieses aus dem folgenden V. 4., wo die Zeitwörter „aufgehen" und „hervorsprossen" vorkommen, ergänzt werden, also: ein Herrscher über die Menschen wird aufgehen, wird hervorsprossen (oder wird kommen); und im V. 4. muß am Ende, zur Vervollständigung des Vergleichs, ergänzt werden: so wird er aufgehen, hervorsprossen. Andere, was jedoch minder passend scheint, ergänzen den Vergleich aus dem folgenden Verse: so wird mein Haus sprossen.

Auch der V. 5. muß durch Zwischengedanken vervollständigt werden: „denn nicht so" (לֹא־כֵן) = „denn nicht so groß und würdig ist mein Haus bei Gott, daß er einen ewigen Bund mit mir eingehe, fest in Allem und wohl verwahrt (aber dennoch — trotz meiner und meines Hauses Geringheit und Unwürdigkeit — wird er dieses thun, um seiner Barmherzigkeit und Verheißung willen): denn dies ist all mein

Heil und all mein Begehren: ſollte es nicht ſproſſen?" — Andere überſetzen den ganzen Vers frageweiſe, wo denn das כֵּן in der Bedeutung „feſt" genommen werden muß: „Denn iſt mein Haus nicht feſt vor Gott? denn einen ewigen Bund ging er mit mir ein, feſt in Allem und wohl verwahrt; denn dies iſt all mein Heil und all mein Begehren: ſollte es (das Heil, das Begehren, oder das Verheißene, oder auch der Bund) nicht ſproſſen?" Die LXX. gibt den ganzen Vers ohne Frage; desgleichen die Vulgata, welche das letzte: כִּי־לֹא יַצְמִיחַ umſchreibt: nec est quidquam ex ea (sc. salute, voluntate, oder auch domo), quod non germinet, d. i. all mein Heil, all mein Begehren wird vollkommen in Erfüllung gehen.

In den beiden folgenden Verſen wird, als Gegenſatz zu dem vorigen, von der Ausrottung der Uebelthäter geredet.

Dieſes in Beziehung auf das Grammatiſche unſerer Verſe.

Wir haben nun zu ſehen, ob in der Stelle eine meſſianiſche Weiſſagung enthalten iſt. Da die Worte des V. 1: „dem ſichere Verheißung" u. ſ. w. eine andere Ueberſetzung zulaſſen, alſo in dieſer Beziehung nicht zweifellos ſind (ohnehin ſind es nicht Worte David's, ſondern des Geſchichtſchreibers), ſo übergehen wir dieſelben zu dieſem Zwecke; jedoch iſt nicht unbeachtet zu laſſen die Bezeichnung: „der Geſalbte des Gottes Jakob's," da Balaam vom Meſſias weiſſagt: „Ein Stern wird aufgehen aus Jakob," und der Engel zur h. Maria ſagt: „er wird herrſchen über das Haus Jakob's."

Wir wenden uns nun zu den Worten des V. 3.: „Ein Herrſcher über die Menſchen, ein gerechter Herrſcher in der Furcht Gottes."

Dieſe Worte haben eine mehrfache Erklärung gefunden.

Einige nehmen ſie als auf Jehovah gehend, ſo: „es ſprach der Fels (der Starke) Iſraels, der Herrſcher über die Menſchen, der gerechte Herrſcher in der Furcht Gottes," oder: „der gerechte Herrſcher der Gott Fürchtenden" (יִרְאַת abstract. pro concret.). Gegen erſteres: „der gerechte Herrſcher in der Furcht Gottes," als Prädicat Gottes, iſt zu erinnern, daß von Gott doch nicht geſagt werden kann: er herrſche in der Furcht Gottes; gegen das zweite iſt zu erinnern: Gott herrſcht auch als gerechter Herrſcher über die, welche ihn nicht fürchten. Ferner iſt zu bedenken: es muß doch hier, nach den Worten: „der Fels Iſraels," der Anfang der Rede Gottes an David kommen, ſonſt hätte ſie gar keinen Anfang; alſo hier müſſen die Worte Gottes, die er zu David ſprach, beginnen; mit dem folgenden Verſe,

der mit וְ (וּ) anhebt, wodurch die Fortsetzung der Rede angekündigt wird, können sie grammatisch ihren Anfang nicht nehmen; noch weniger mit V. 5., der mit בִּי anhebt. Die Masora hat nun auch vor dem מוֹשֵׁל den Anfang der Rede Gottes durch ein vorhergehendes Athnach bezeichnet.

Andere beziehen die Worte: „Ein Herrscher über die Menschen" auf David, so: „der ein Herrscher über die Menschen war, ein gerechter Herrscher in der Furcht Gottes." Dagegen ist zu erinnern, daß, nachdem mit zwei Prädicaten in diesem V. 3. von Gott die Rede gewesen, und im 2. V. vom Geiste Gottes, nun doch nicht wieder von David, dem im V. 1. Prädicate beigelegt wurden, nach dieser bedeutenden Unterbrechung die Rede kommen kann.

Andere geben: „Wer über die (oder specieller: über diese) Menschen herrscht, der sei ein gerechter Herrscher in der Furcht Gottes;" jedoch mit dieser Uebersetzung läßt sich das in den Versen 4. und 5. Gesagte durchaus nicht in Uebereinstimmung bringen; es paßt dazu, wie man zu sagen pflegt, wie die Faust aufs Auge. Ueberhaupt sind, wie das dem Leser einleuchtet, die Worte David's vom Geiste Gottes ihm eingegeben, vom Herrn zu ihm gesprochen, beziehen sich auf den ewigen Bund mit ihm und seinem Hause, dessen Erfüllung er getrost entgegensieht und all sein Heil und Begehren darin erfüllt sieht; kurz, die Worte David's sind prophetisch, haben die Verheißungen Gottes zum Gegenstande; wie würde ein so kalt moralisirender Satz an die pathetische Ankündigung der Rede in den ersten Versen sich anschließen?!

Aus dem Gesagten ergibt sich als Resultat: die Rede Gottes an David beginnt bei מוֹשֵׁל im 3. V., und wird fortgeführt im 4. V., und sind diese Worte prophetisch, enthalten eine Weissagung. Im 5. V. hätten wir David's eigene Worte, Worte der Demuth, der Zuversicht in die Verheißungen Gottes, der Freude über den ewigen Bund Gottes mit ihm und seinem Hause, Worte der Getrostheit, der ruhigen Zufriedenheit und des Dankgefühls.

Wer ist nun dieser Herrscher über die Menschen, dieser gerechte Herrscher in der Furcht Gottes, dieser Herrscher, welcher hervorgehen wird wie der liebliche Sonnenschein am wolkenlosen Morgen, und wie von dem Regen das Gras aus der Erde sprosset? der Herrscher, in Beziehung auf welchen Gott den ewigen Bund mit David geschlossen, der all sein Heil und all sein Verlangen ist, und den Gott treulich erfüllen wird?

Iſt Salomo dieſer Herrſcher, von welchem Gott dem David verheißt, daß er in Zukunft aufgehen, emporſproſſen werde? Das läßt ſich nicht wohl annehmen, denn dieſer war ſchon geboren (ſ. Cap. 12.). Und dann ſind es hehre Worte des Geiſtes Gottes (V. 2.), Worte des Gottes Iſrael (V. 3.), welche hier verkündet, Worte, welche mit großer Feierlichkeit der Rede eingeleitet werden, welche alſo nach allen dieſen Umſtänden etwas Ungewöhnliches, etwas Großes und Erhabenes verkünden, ebenſo wie der feierliche Anfang des 44. meſſianiſchen Pſalmes. Es ſind ferner die letzten Worte David's, ſind unverkennbar das Summarium von dem, was in ſeinen übrigen Worten und Reden als das Höchſte, als das Vorzüglichſte hervorſtrahlt, ſind das Summarium von den ihm gewordenen göttlichen, vom Geiſte Gottes ihm eingegebenen hohen, überirdiſchen Offenbarungen, der Kern derſelben, worauf David's Heil und Wunſch und Hoffnung (vgl. Joh. 8, 56.) beruhete, der Kern von dem, was in der vorigen Nummer erläutert worden, von dem ewigen Beſtande ſeines Hauſes, ſeines Reiches, ſeines Thrones, von dem ewigen Bunde Gottes mit ihm und ſeinem Hauſe (V. 5.), deſſen Erfüllung er freudig entgegenharret; das Summarium auch von den meſſianiſchen Königspſalmen.

Der „Herrſcher über die Menſchen," welcher ſproſſen wird (vgl. Iſai. 11, 1.), iſt ſomit „der Saame, den Gott nach ihm erwecken will;" iſt derjenige, durch den die dem David gegebene Verheißung erfüllt werden ſollte: „es ſoll deinem Geſchlechte nicht fehlen an einem Mann für den Thron Iſraels" (II. Kön. 7, 12 ff. coll. V. 19. 29. III. Kön. 9, 5. coll. Apgſch. 2, 30 ff. 13, 34 ff. Iſai. 55, 3 ff. ſ. vorige Num.); kurz, dieſer verheißene Herrſcher über die Menſchen iſt — der Meſſias. So wie er hier genannt wird: מֹשֵׁל בָּאָדָם, ſo heißt er Iſai. 16, 1: מוֹשֵׁל אֶרֶץ, und Mich. 5, 1: מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל; bei Iſai. 8, 8. iſt der Immanuel Herr des Landes. Er, der „Sproß" (צֶמַח), der aus ſich ſelbſt hervorſproſſen wird (יִצְמַח vgl. den 4. und 5. V. unſerer Stelle, wo Aehnliches geſagt wird), er wird ſitzen und herrſchen (מָשַׁל) auf ſeinem Throne, Zach. 6, 12. 13. Er, „der gerechte Herrſcher in der Furcht Gottes," iſt der dem David zu erweckende „gerechte Sproß," „Sproß der Gerechtigkeit," der da herrſchen wird als König, und Recht und Gerechtigkeit ſchaffet auf Erden, und deſſen Name iſt: „Jehovah unſere Gerechtigkeit," Jerem. 23, 5. 6; 33, 15. 16. Vgl. die zur Erklärung der vorigen Num. citirten Stellen. — Dieſen unten noch weiter auszuführenden bibliſchen Beweis

unterſtützt die jüdiſche Tradition. Der chaldäiſche Paraphraſt umſchreibt unſern Satz: „Dixit, quod constitueret mihi regem: *ipse est Messias*, qui futurus est ut surgat, et dominetur in timore Dei.“ Siehe Cornel. a Lapide.

David ſagt: „Der Geiſt des Herrn hat durch mich geſprochen.“ Daß nun aber namentlich die meſſianiſchen Pſalmen als κατ' ἐξοχην durch Eingebung des Geiſtes Gottes von David geſprochen betrachtet werden müſſen, das ergibt ſich aus den Worten des Heilandes in Beziehung auf den 109. Pſalm, da er ſagt: „Wie nennt ihn denn David im Geiſte einen Herrn?“ Matth. 22, 43. In jenem Pſalm kommen dieſe Worte: „im Geiſte“ nicht vor. Auch vom 2. Pſalm ſagen die Apoſtel und die bei ihnen waren: „Du haſt, o Gott, durch den h. Geiſt aus dem Munde David's geſprochen,“ Apgſch. 4, 25., welche Worte ebenfalls im 2. Pſalm nicht vorkommen. Vgl. I. Petr. 1, 11. II. Petr. 1, 20. 21. Wenn alſo David in unſerer Stelle V. 2. ſagt: „Der Geiſt des Herrn (רוּחַ יְהוָה) hat durch mich geſprochen,“ oder V. 3: „es ſprach der Gott Iſraels,“[1]) ſo muß dieſes beſonders von den meſſianiſchen Pſalmen, von denen unſere Stelle das Summarium enthält, verſtanden werden. Da zudem noch im V. 1. die auf David bezüglichen Worte ſtehen: „der herrliche Pſalmenſänger Iſraels,“ ſo iſt die Beziehung auf ſeine deßfallſigen Pſalmen nicht zu verkennen.

Aber nicht ſo ſehr auf alle meſſianiſchen Königspſalmen im Allgemeinen, ſondern vielmehr auf einen derſelben im Beſonderen hat unſere Stelle eine deutliche Beziehung; es iſt dieſes der 71. Pſalm. Erſtlich heißt es in unſerer Stelle: „Dieſes ſind die letzten Worte David's,“ ſie ſind ſein letzter, ſein Schwanengeſang, ſein Teſtament, ſein geiſtliches Vermächtniß für ſein von Gott ſo ſehr bevorzugtes Haus, nicht lange vor ſeinem Tode geſprochen; der 71. Pſalm aber ſchließt ähnlich: „Hier endigen die Pſalmenlieder David's, des Sohnes Iſai's,“ V. 20. Dieſer 71. Pſalm aber hat eine ſolche Aehnlichkeit mit unſerer Stelle, daß dieſe das Thema, den Text, jener die weitere Ausführung davon, was in unſerer Stelle nur kurz, mit

1) Vgl. hierbei, wie oben die Apoſtel ſagen: „du haſt, o Gott, durch den h. Geiſt geſprochen,“ wo beides combinirt wird, in der Weiſe, daß der h. Geiſt nur das ausſpricht, was der Vater ihm aufträgt; ebenſo wie der Heiland nur das ſprach und lehrte, was der Vater ihm befohlen, vgl. Joh. 12, 49. 50. Vgl. oben ad Deut. 18, 18. 19.

wenigen Worten angegeben ist, zu enthalten scheint; dieser 71. Psalm also, womit die Lieder David's endigen, und unsere Stelle gehören innig zusammen: als letzte Worte David's, und wegen des Inhalts. Letzteren müssen wir im Folgenden näher vergleichen, zugleich in Vergleich mit anderen messianischen Stellen.

In unserer Stelle heißt es V. 3: „Ein Herrscher über die Menschen" (wird kommen); im 71. Psalm ist gleich anfangs die Rede vom Könige, vom Königssohne, also von einem Herrscher, vgl. Ps. 2, 6; 44, 12. Dieser Herrscher ist Herrscher über die Menschen, d. i. über alle Menschen ohne Ausnahme, also nicht ein gewöhnlicher, irdischer Herrscher ist er, der da herrschet über ein Volk, über einige der Menschen; so wie Jehovah über alle Menschen herrscht, so auch dieser Herrscher; er ist der Sohn Jehovah's, er, der König, ist Gott, Ps. 2, 7; 44, 7. 12; die Völker alle will ihm Jehovah zu seinem Erbe geben, Ps. 2, 8. cf. Dan. 7, 13. 14. Er, der Messias, ist von Gott zum Herrn und Fürsten gemacht und erhöhet, Apgsch. 2, 36; 5, 31; als Herr κατ' ἐξοχην ist er „Aller Herr," das. 10, 36; als Fürst ist er „der Fürst der Könige der Erde," „der König der Könige, der Herr der Herrscher," Apok. 1, 5; 17, 14; 19, 16., ebenso wie Gott der Vater, I. Timoth. 6, 15. Er, Jesus Christus, ist „unser einziger Herrscher und Herr," Jud. V. 4., so wie er der einzige Hirt und König ist, Ezech. 34, 23; 37, 22. 24. Ihm, seinem Sohne, hat der Vater Macht gegeben über alles Fleisch, d. i. über alle Menschen, Joh. 17, 2. Alles ist ihm von seinem Vater übergeben, darum auch Alle zu ihm kommen sollen, Matth. 11, 27. 28. cf. Joh. 10, 29; er besitzt alle Gewalt im Himmel und auf Erden, Matth. 28, 18., darum denn seine Apostel in die ganze Welt gehen und alle Völker zu seinen Schülern machen sollen, Marc. 16, 15. Matth. 28, 19. In vollster Wahrheit also und ausschließlich ist der Messias „Herrscher über die Menschen."

In unserer Stelle heißt es weiter: „ein gerechter Herrscher in der Furcht Gottes;" im 71. Psalm wird von der Gerechtigkeit, die Gott diesem Könige geben möge, und von der Gerechtigkeit und dem gerechten Gerichte dieses Königes in seinem geistigen friedenvollen Reiche mehrfach geredet, vgl. V. 2—4. 7. 12—14. Besonders aber ist hier noch zu vergleichen Jsai. 11, 2—5., wo gesagt wird, daß auf dem Sproß Jsai's, der auf David's Throne sitzen wird (Cap. 9, 7.), ruhen werde der Geist der Furcht des Herrn (vgl. Joh. 4, 34;

6, 38.); daß er mit Gerechtigkeit richten werde die Armen und ſtrafen die Gottloſen, daß Gerechtigkeit der Gürtel ſeiner Lenden ſein werde. Dieſe Gerechtigkeit dieſes Herrſchers, als ſeine ihn beſonders auszeichnende Eigenſchaft, wird ebenfalls beſonders hervorgehoben Pſ. 44, 5. 7. 8. Vgl. die oben aus Jeremias angeführten Stellen. Das Prädicat „gerecht" kommt im A. und N. T. κατ' ἐξοχην dem Meſſias, Jeſu Chriſto, zu. Die betreffenden Stellen des N. T. ſ. oben in der vorigen Nummer.

Das ſanfte, liebliche und ſegenvolle Aufgehen und Hervorſproſſen dieſes gerechten Herrſchers wird in unſerer Stelle V. 4. geſchildert: „wie das Licht der Sonne am wolkenloſen Frühhimmel, und wie vom Regen das Gras aufſproſſet;" ähnlich wiederum iſt ſein Kommen im 71. Pſalm geſchildert: „Er wird herabkommen wie der Regen auf die Wieſenſchur, und wie Regengeträufel auf die Erde," V. 6. vgl. Iſai. 45, 8; und bei Malach. 4, 2. iſt er die Sonne der Gerechtigkeit, die denen aufgehen wird, welche den Namen des Herrn fürchten, und Heilung iſt in ihren Flügeln (d. i. Strahlen).

Auch die Verſe 6. und 7. unſerer Stelle, worin von der Ausrottung der Uebelthäter die Rede iſt, haben ihre Aehnlichkeit in meſſianiſchen Stellen, ſo Pſ. 2; 109; 71, 4. Iſai. 11, 4; 50, 11; coll. Matth. 3, 7. 10. 12; 21, 38—41 ff. Joh. 8, 24. Apok. an mehreren Stellen.

Den ewigen Bund mit David angehend V. 5., vgl. die Erklärung der vorigen Nummer.

Somit können wir, nach all dem Geſagten, unſere Stelle nur für meſſianiſch halten; jede andere Erklärung bietet, wie oben gezeigt, nicht zu löſende Schwierigkeiten dar. Die Vergleichung der beigebrachten anderweitigen meſſianiſchen Stellen, und namentlich aus dem ähnlichen 71. Pſalm, zeigt uns das richtige Subject, von welchem der Geiſt Gottes durch David's Mund hier redet; ſeine letzten Worte — דִּבְרֵי דָוִד הָאַחֲרֹנִים — ſind ganz ſchicklich und angemeſſen vom Meſſias, von dem er im h. Geiſte redet, deſſen Typus er iſt, den er in ſeinen Pſalmen ſo herrlich beſungen hatte, der aus ſeinem Geſchlechte hervorgehen, ſein Sohn dem Fleiſche nach ſein ſollte; welchen anderen, würdigeren Gegenſtand konnten ſeine letzten Worte, konnte ſein Schwanengeſang ſich erwählen, als dieſen ſeinen Antitypus, auf den all ſein Begehren geht, der all ſein Heil iſt? Darnach iſt der Ausdruck: die

letzten Worte, auch in dem Sinne zu nehmen, welchen Calmet nach Vorgang des Chaldäers und der Juden also angibt: „Denique altiori sensu *novissima Davidis verba* appellari possunt ex eo, quod versant, argumento; agit enim hic Vates de consummatione saeculorum et adventu Messiae. Ita exponunt Chaldaeus et Hebraei.“ Also auch das Zeugniß der jüdischen Tradition hat die messianische Erklärung unserer Stelle für sich. Auch Lilienthal ad II. Kön. 7, 11—16. hält unsere Stelle für messianisch.

In Beziehung auf den Ausdruck: Die letzten Worte, vergleiche noch, wie die Zeit des Messias auch bezeichnet wird als „die letzte Zeit,“ s. Einl. §. 7. ante med.

Nach allem diesem ist unsere Stelle V. 1—7. nun füglich zu betrachten als Epilog, und auch als Prolog zu den Davidischen Psalmen. Der Verfasser derselben wird genannt und werden ihm die ihn auszeichnenden Prädicate beigelegt; aber nicht aus sich, sondern durch den Geist Gottes, durch Gott hat er die in den Psalmen, von denen unsere Stelle das Summarium enthält, niedergelegten Offenbarungen empfangen; das vorzüglichste Thema der eigentlich so genannten Offenbarungen Gottes in den Psalmen ist das über den König-Messias, den Sohn Gottes, den Segen- und Friedenbringer, den ewigen Herrscher zur Rechten Jehovah's; durch diesen wird die Verheißung Gottes in Beziehung auf den ewigen Fortbestand des Davidischen Hauses, Reiches und Thrones, der ewige Bund Gottes mit David erfüllet; die Gottlosen aber wird er strafen. Das ist der Inhalt unserer Stelle, das ist der Hauptinhalt der messianischen Psalmen; und somit bildet unsere Stelle den Uebergang von den bisher beleuchteten messianischen Verheißungen und Weissagungen zu den messianischen Weissagungen in den Psalmen.

Schließlich mögen hier noch die bezüglichen Worte der Exegeten Calmet und Tirinus stehen.

Calmet sagt: „Verba haec Davidis apta veluti Psalmorum ejus conclusio subjici possunt; seu potius optime continuari cum fine Psalmi LXXI., in haec verba desinientis: Defecerunt laudes David filii Jesse.“

Tirinus sagt: „*Haec sunt verba Davidis novissima*,“ scilicet quae Psalterio suo subtexuit prorsus ultimo loco. Sed

possent non incommode primo loco collocari, cum sint quasi titulus et praefatio totius Psalterii, et summa quaedam eorum, quae in Psalterio toto pluribus locis digesta sunt.“

Hiermit endigen die meſſianiſchen Weiſſagungen in den hiſtoriſchen Büchern.

§. 10.

Die meſſianiſchen Typen in dieſer Periode.

Um eine vollkommene Einſicht in die Meſſiasidee dieſes ganzen Zeitraumes, dem die bisher erklärten meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen angehören, d. i. von der Verheißung im Paradieſe bis auf David und Salomo, zu gewinnen, iſt es nöthig, hier am Schluſſe dieſer erſten Abtheilung der meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen die dieſem ganzen Zeitraume angehörenden meſſianiſchen Typen oder bedeutſamen Vorbilder noch kurz vorzuführen. Die weitere Erklärung derſelben bleibt dem zweiten Hauptabſchnitte aufbehalten.

I. Nach der Erklärung des h. Paulus ſind die zwei Teſtamente (ſ. §. 3.) typiſch vorgebildet, das erſte in der Agar, der Magd der Sara — altes Teſtament, das der Knechtſchaft; das zweite in der Sara, der Freien, der Gemahlin Abraham's — neues Teſtament, das der Freiheit, Gal. 4, 22—31.

II. Typus Chriſti iſt Adam. Chriſtus wird von Paulus genannt der zweite und der letzte Adam, I. Cor. 15, 45. 47. Der erſte Adam iſt der Stammvater des Menſchengeſchlechtes dem Fleiſche nach, der zweite Adam — Chriſtus — iſt der Stammvater des Menſchengeſchlechtes dem Geiſte nach, da nämlich, was der erſte verdarb und verſchuldete durch die erſte Sünde, der zweite dieſes wieder gut machte und die Schuld büßte, aus Ungerechten uns wieder zu Gerechten machte, Röm. 5, 12. 18. 19.

III. Typus Chriſti iſt Melchiſedek, König von Salem, Prieſter Gottes des Allerhöchſten, Geneſ. 14, 18; ſeine typiſche Bedeutung kommt aber erſt im 109. Pſ. V. 4. zur Ausſprache. Er iſt Typus

Christi als des ewigen Hohenpriesters, und sein Opfer ist Typus von dem einzigen Opfer des N. T., dem eucharistischen.

IV. Typus Christi ist Isaak, den Gott von Abraham zum Opfer verlangte und der das Holz, auf welchem er geopfert werden sollte, selber trug, Genes. 22, 2. 6. Die Kreuztragung Christi und seine Hinopferung auf dem Holze, welche letztere bei Isaak nicht vollzogen wurde, sind hier vorgebildet.

V. Typus Christi ist das Osterlamm, welches die Israeliten beim Auszuge aus Aegypten essen mußten, welches ein Männlein, ohne Fehl, sein mußte; mit dessen Blute die Thürpfosten der Israeliten bestrichen werden mußten, damit der Würgengel vorübergehe und ihrer schone; welches kreuzweise am Spieß gebraten werden mußte; dem kein Bein zerbrochen werden durfte; wobei ungesäuertes Brod gegessen werden mußte — alljährlich, zum ewigen Andenken, Exod. 12. Unser Osterlamm ist Christus, der für uns geopfert worden, I. Cor. 5, 7. Das alttestamentalische Osterlamm ist nun Typus

a. von Christus selbst, dem fehllosen, unschuldigen Lamme,

b. von seinem blutigen Kreuzopfer, zur Sühnung unserer Sünde,

c. von dem eucharistischen Mahle des neuen Bundes bis zum Ende der Zeiten, zum Andenken des Kreuzopfers, u. s. f.

VI. Typus von Christus ist das Manna, Exod. 16, 14. 15. Das wahre Manna — Himmelsbrod — ist Christus in der Eucharistie, Joh. 6, 30—35. 48—52. 59.

VII. Typus von Christus ist das Wasser aus dem Felsen und der Fels selbst, Exod. 17, 6. cf. I. Cor. 10, 4. Joh. 4, 14.

VIII. Typen von Christus als dem Einen, vollkommenen und sündentilgenden Opfer sind die blutigen Opfer des A. T.

IX. Typus von Christus und seinem erlösenden Kreuzopfer ist die eherne Schlange, Num. 21, 8. cf. Joh. 3, 14. 15. coll. 8, 28; 12, 32; durch seine Erhöhung und seinen Tod am Kreuze, nach Vorbild der an einem Kreuzstabe erhöheten Schlange, sollte das Unheil, das die Schlange im Paradiese angerichtet, paralysirt werden, cf. I. Joh. 3, 8.

X. Typus Christi als des Propheten des N. T. ist Moses, Deut. 18, 15. 18. S. oben Num. 6.

XI. Typus Christi ist Josua, dem Namen und den Thaten nach

(Hieron.). Moſes führte das Volk Iſrael aus der ägyptiſchen Sclaverei, Joſua führte ſie in das gelobte Land. Chriſtus führte die Menſchheit aus der Sclaverei des böſen Feindes in ſein Himmelreich auf Erden und dort oben.

XII. Typen von Chriſtus ſo wie von ſeinem Reiche ſind David und Salomo und deren Reich; vom geiſtigen Tempel Chriſti iſt Typus der ſalomoniſche Tempel, ſ. oben Nr. 8. und Zach. 6, 12. 13. Ferner iſt Sion und Jeruſalem Typus von der Kirche Chriſti auf Erden und im Himmel, Hebr. 12, 22—24. Apok. 21, 2 ff.

Wir ſehen aus dieſer kurzen Anführung und Zuſammenſtellung, daß, ſo wie die meiſten, ſo auch die wichtigſten und bedeutungsvollſten meſſianiſchen Typen eben dieſer erſten Periode der meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen angehören. Was in den Verheißungen und Weiſſagungen dieſer Zeit nicht ausgeſprochen iſt, das ergänzen die genannten Typen, um das Bild des Meſſias und ſeines Werkes zu vervollſtändigen.

In dieſen Typen erſcheint uns nun

1. das Alte und das Neue Teſtament; Gründer des erſten iſt Moſes, des zweiten — Chriſtus, I. X..
2. Chriſtus iſt der zweite — der wieder lebendig- und gerechtmachende Adam, II. VII.
3. Chriſtus iſt Prieſter, III.
4. Chriſtus iſt das ſündentilgende Opfer am Kreuze, das euchariſtiſche Opfer und Brod des neuen Bundes, um uns in ſein ewiges Reich einzuführen, IV. V. VIII. IX; III. VI; XI. XII.

§. 11.

Rückblick auf die meſſianiſchen Verheißungen, Weiſſagungen und Typen im Pentateuch und den übrigen hiſtoriſchen Büchern.

Werfen wir nun, am Ende der erſten Periode der meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen, einen betrachtenden Rückblick auf dieſelben, ſo ſehen wir

in der erſten Verheißung Gottes an die Stammeltern (Geneſ. 3, 15.) ſo wie den Zweck der Herabkunft des Meſſias in die

Welt (cf. I. Joh. 3, 8.), so auch den Kern, die Hauptsache aller der folgenden messianischen Verheißungen und Weissagungen ausgesprochen: es ist die Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes. Er, der Weibessaame, soll der Schlange, die ihm nachstellen, Verfolgungen und Leiden bereiten wird, den Kopf zertreten, soll ihre Werke zerstören, das durch sie angerichtete Unheil wieder gut machen und die Macht des Teufels brechen. Das Mittel zur Erreichung dieses Zweckes war sein von Gott gewolltes, vom Teufel angestiftetes (Luc. 22, 3. Joh. 13, 2. 27.) Leiden und Sterben, graphisch geschildert Psalm 21. und Isai. 53; war sein Opfertod am Kreuze, vorgebildet in Isaak, dem Osterlamm, der ehernen Schlange (Typ. IV. V. IX.); weshalb denn auch die christlichen Maler bei Bildern des gekreuzigten Erlösers die Schlange und den Tod, der durch sie in die Welt gekommen, als besiegt unter dem Kreuze darstellen.

Die folgende zweite Weissagung (Genes. 9, 26. 27.) weissagt die Verbreitung der wahren Religion unter den Japhetiten, den heidnischen Völkern nach Westen hin, und zwar ausgehend von Sem, den Semiten, d. i. wie es näher gesagt wird in der dritten und vierten Weissagung, von den Abrahamiden, und noch näher von Juda's Stamme aus; so daß also der Heiland zunächst als Heiland der Juden erscheint, von denen das Heil kommt, Joh. 4, 22., und demnächst als der der Heiden. Bei Isai. 66, 19. ist dieses weiter ausgeführt. Nach Christi Tode (vgl. erste Verheißung) und Auferstehung sehen wir ihn seine deßfallsigen Befehle den Aposteln ertheilen, Matth. 28, 18—20; Marc. 16, 15. Apgsch. 1, 8., und die Apostel dieselben ausführen, Marc. 16, 20., so wie die Geschichte der Apostel und deren Briefe.

Die dritte Verheißung an Abraham u. s. w. (Genes. 12, 3 ꝛc.) redet von dem Segen, der durch seinen Saamen κατ' ἐξοχην, d. i. durch den Messias, allen Völkern der Erde zu Theil werden soll. Dieser Segen ward gegründet durch Christi Lehre, Leiden und Tod, ausgegossen durch den h. Geist, den Spender aller durch Christus erworbenen Gnaden und Verdienste, und mitgetheilt allen Völkern durch die Apostel, durch die durch sie bewirkte Verbreitung der wahren Religion Christi unter allen Völkern der Erde, von Judäa angefangen; dieser Segen ward also gegründet und mitgetheilt durch den vollen Inhalt der zwei vorhergehenden Verheißungen und Weissagungen.

Diese drei ersten messianischen Verheißungen und Weissagungen

enthalten ſomit das Fundament, den Kern, die Summe des ganzen meſſianiſchen Werkes, die Summe aller folgenden Verheißungen und Weiſſagungen:

Sturz des ſataniſchen Reiches durch Chriſti Tod — Erlöſung der Welt;

Gründung und Verbreitung der wahren Religion, des meſſianiſchen Gottes- oder Himmelreiches;

Segen dieſer Religion, dieſes meſſianiſchen Gottesreiches für alle Völker der Erde.

In dieſe Zeitperiode, der dieſe drei erſten Verheißungen und Weiſſagungen angehören, nämlich von Geneſ. 3, 15. bis Geneſ. 28, 14., fallen die Typen:

Adam,
die zwei Teſtamente,
Melchiſedek,
Iſaak,
vorbildend
den zweiten, den lebendigmachenden Adam,
das Alte und darauf das durch Chriſtus zu gründende Neue Teſtament,
den ewigen Prieſter des N. T.,
den kreuztragenden, zum Opfer beſtimmten Chriſtus.

Jetzt folgen nähere und ſpeciellere Angaben.

Die vierte Weiſſagung (Geneſ. 49, 8—10.) enthält eine Angabe der Zeit des Kommens des Meſſias, und zwar aus Juda's Stamme; verbunden mit der Weiſſagung der Sehnſucht der Völker nach ihm, ihrer Huldigung für ihn.

Die fünfte Weiſſagung (Num. 24, 17—19.) redet von der königlichen Würde und Herrlichkeit des aus Iſrael kommenden Herrſchers, dargeſtellt unter den Symbolen eines Sternes und Scepters. Vertilgung der Uebermüthigen. Zugleich iſt, da „Stern" im doppelten Sinne zu nehmen, hier ein Zeichen vom Himmel her gegeben, das die Erſcheinung des Meſſias, ſeine Geburt auf Erden, den Menſchen verkünden werde. War in der vorigen Weiſſagung eine ungefähre Zeitbeſtimmung angegeben, wann der Schiloh, Juda's und Abraham's Saame, kommen werde, ſo ſollte durch dieſes himmliſche Zeichen, durch den materiellen Stern, den Völkern in jener von Jakob angegebenen ungefähren Zeit genau und beſtimmt angegeben werden, daß er, der wahre Stern, nun gekommen ſei, damit über ſeine

Ankunft kein Zweifel obwalte. Zugleich liegt in diesem himmlischen Zeichen nicht undeutlich die Abkunft des Messias von Oben her angedeutet, so wie in dem Scepter sein Königthum.

Die sechste Weissagung (Deut. 18, 15. 18.) redet von dem Prophetenthum des Messias, nach den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Prophet, wie l. c. nachgewiesen; wobei zu bemerken, daß gleich bei dem ersten Propheten des israelitischen Volkes — Moses — auf dieses wichtige Amt des Messias hingewiesen wird; so wie ebenfalls der erste Priester, dem wir in der h. Schrift begegnen — Melchisedek (Genes. 14, 18.), als Typus des Messias gilt, des ewigen Hohenpriesters, Ps. 109, 4.

In diese Periode gehören, außer Moses, die Typen:

das Osterlamm, vorbildend unser Osterlamm — Christus, als Opfer des N. T. in doppelter Beziehung;

das Manna, vorbildend das wahre Himmelsbrod — Christus;

das Wasser aus dem Felsen, vorbildend den lebendigen Gnadenborn des N. T. aus dem Felsen, welcher ist Christus;

die blutigen Opfer, vorbildend das blutige Versöhnungsopfer Christi;

die eherne Schlange, vorbildend Christi Erhöhung am Kreuze.

Sonach haben wir im Pentateuch, dem Hauptcodex des ganzen A. T., von welchem alle folgenden Bücher gewissermaßen die Ausführung, der Commentar sind, auch schon dem Kerne nach die vollständige, wenngleich noch nicht vollkommen ausgeführte und entwickelte Messiasidee, und zwar in der natürlichsten Folge. Die drei ersten Verheißungen und Weissagungen bilden für sich ein Ganzes, und sie enthalten, wie bemerkt, die Summe, den Kern aller folgenden Weissagungen: Zerstörung des satanischen Reiches, Gründung und Verbreitung des neuen Gottesreiches, und Segen desselben. Sie bezeichnen aber nur das Werk, das einst ausgeführt werden soll, ohne der Person näher zu gedenken, durch welche es ausgeführt werden soll, oder nur mit dem sehr allgemeinen Ausdruck: der Weibessaame, Abraham's Saame. Die Typen dieser Zeit: Melchisedek und Isaak, bezeichnen ihn jedoch als Priester, und als den kreuztragenden, zum Opfer bestimmten Erlöser. — Die fünfte und sechste Weissagung bezeichnen die Person des Messias näher, und zwar wird er *als König* angedeutet durch den Stern und das Scepter und durch

Vertilgung der übermüthigen Feinde in der fünften; er kommt aus Jakob und resp. Juda (vgl. dazu die vierte Weissagung); als Prophet wird er ausgesprochen in der sechsten Weissagung. — Somit finden wir im Pentateuch die drei Haupteigenschaften des Messias gezeichnet: sein Priesterthum, sein Königthum, sein Prophetenthum. Zu dem Priester- und Prophetenthume war je der Typus da: Melchisedek, Moses; sein Königthum ist nur erst symbolisch ausgesprochen, bis in den folgenden Büchern dieser Typus in David uns erscheint, wo dann das Königthum des Messias deutlicher zur Sprache kommt.

Es fehlte nun noch der Name, der dieses dreifache Amt mit Einem Worte bezeichnete; dieses Wort begegnet uns in der siebenten Weissagung (I. Kön. 2, 10.); es ist das Wort, der Name „Messias" — מָשִׁיחַ — Christus, der Gesalbte, verbunden in der citirten Stelle mit König, weil das Königthum in Israel jetzt in der Geschichte in den Vordergrund tritt, und weil das Königthum des Messias das in Ewigkeit bleibende ist.

Post consummationem saeculi hört sein Priester- und Prophetenamt auf, aber sein Königthum bleibt im Himmel ewig, wo er sitzt mit seinem Vater auf dessen Throne und herrscht mit ihm über seine Erlöseten und Beseligten. Die Ewigkeit seines Königthumes ist in der achten Weissagung (II. Kön. 7, 12—16.) ausgesprochen. In der Apokalypse erscheint der Messias durchweg als König[1]).

Zu bemerken ist noch, daß, wie schon früher gesagt, die drei Eigenschaften des Messias je bei den ersten Anlässen zu diesen Benennungen ausgesprochen sind: nach dem ersten und größten Priester — Melchisedek — ist er Priester; nach dem ersten und größten Propheten — Moses — ist er Prophet; nach dem ersten und größten Könige aus Juda's Stamme — David (denn Saul, der verworfen ward, bleibt unberücksichtigt), ist er König.

Die neunte Weissagung (II. Kön. 23, 1—7.) von dem Herrscher über die Menschen, dem gerechten Herrscher in der Furcht Gottes, der segnend kommt wie die Strahlen der Morgensonne, wie fruchtbarer Regen, enthält den Uebergang zu der folgenden Abtheilung der messianischen Weissagungen, zu den Weissagungen in den Psalmen, von denen, namentlich was die messianischen Königspsalmen anbelangt,

1) In welchem Sinne jedoch auch sein Königthum nach dem Ende der Welt aufhöre, siehe die Erkl. zu Ps. 109, 1.

ſie das Summarium iſt und als deren Prolog oder auch Epilog betrachtet werden kann. In den Pſalmen, dieſen heiligen, gottbegeiſterten Geſängen, werden die bisherigen kürzeren Weiſſagungen in längeren Schilderungen entwickelt, in genaueren Darſtellungen und ausführlicheren Zeichnungen uns vorgeführt.

In den Büchern nach dem Pentateuch ſind die Typen zu beachten:

Joſua, vorbildend Jeſum, der in das wahre gelobte Land uns einführt;

David und Salomo und deren Reich, vorbildend Chriſtum, den Ueberwinder der Feinde des geiſtigen Reiches, den König des Friedens, das friedenvolle ewige Reich Chriſti;

Der ſalomoniſche Tempel, vorbildend die Kirche des lebendigen Gottes im N. T., die nur Eine iſt, wie jener Tempel damals der einzige des wahren Gottes auf Erden war;

Sion und Jeruſalem, vorbildend den Sitz der Glorie unſers Königs Jeſu Chriſti in ſeiner Kirche auf Erden und im Himmel, inmitten ſeiner Gläubigen und Auserwählten.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Christologie

des

Alten Testamentes,

oder die

Messianischen Verheißungen, Weissagungen und Typen,

mit

besonderer Berücksichtigung ihres organischen Zusammenhanges.

Von

Joh. Bade,

Repetitor der Theologie im Clerical-Seminar zu Paderborn.

Ersten Band.

Zweite Abtheilung,

enthaltend

die Verheißungen und Weissagungen in den Psalmen.

Zweite Auflage.

Mit Approbation des Hochw. Bischöfl. General-Vicariats.

Münster, 1858.

Verlag von J. H. Deiters.

„Dixit *David*, filius Isai: dixit vir, *cui constitutum est de Christo Dei Jacob, egregius psaltes Israel:* „„*Spiritus Domini locutus est per me, et sermo ejus per linguam meam.*““

II. Reg. 23, 1. 2.

„Quomodo ergo *David in spiritu* vocat eum (Christum) Dominum, dicens: „„Dixit Dominus Domino meo?““

Jesus Christus ap. Matth. 22, 43. 44.

„Domine! . . . qui spiritu sancto per os Patris nostri David, pueri tui, dixisti: „„quare fremuerunt gentes?““

Apostoli Act. 4, 24. 25.

„*Ego Jesus . . . sum radix et genus David.*“

Apoc. 22, 16.

„*David*, Simonides noster, Pindarus, et Alcaeus, Flaccus quoque, Catullus, et Serenus, *Christum lyra personat, et in decachordo psalterio ab inferis suscitat resurgentem.*“

S. *Hieronymus* Paulino.

„Der hiſtoriſche Glaube wird durch Erwägung deſſen, was die Pſalmen ſingen, unumſtößlich befeſtiget; theils, weil ſie, und vorzüglich diejenigen, die das Zeugniß einer ganzen Nation dem David zuſchreibt, alle Hauptbegebenheiten, welche die älteſte Urkunde erzählt, bekräftigen; theils, weil ſie ſo deutlich und ſo umſtändlich vom Meſſias weiſſagen, daß nur ein verſtockter und ſchamloſer Unglaube das Zuſammentreffen dieſer geweiſſagten Umſtände mit deren Erfüllung dem Ungefähr zuſchreiben kann; um deſto mehr, da die ganze Kirche des alten Bundes viele dieſer Pſalmen ſchon als Weiſſagungen auf den Meſſias anſah, und verſchiedene von ihnen gar keinen Sinn haben würden, wenn ſie nicht vom erwarteten Heile des Meſſias und Seines Reiches weiſſagten.“

Graf Friedr. Leop. zu Stolberg, Geſch. d. Rel. Jeſu, 3. Bd. S. 467.

Inhaltsverzeichniß.

		Seite
§. 12.	Einleitung in die messianischen Psalmen	1
	10. Der Psalm 2.	7
	11. Der Psalm 15.	55
	12. Der Psalm 21.	89
	13. Der Psalm 44. nebst Bemerkungen über das Hohelied	134
	14. Der Psalm 71.	182
	15. Der Psalm 88.	220
	16. Der Psalm 131.	225
	17. Der Psalm 109.	226
§. 13.	Rückblick auf vorstehende Psalmen	266
§. 14.	Ueber einzelne Stellen aus andern Psalmen. Einleitung	272
	* 18. Der Psalm 8, 3. 5—8.	278
	* 19. Der Psalm 18, 5.	280
	* 20. Der Psalm 23, 7—10.	281
	* 21. Der Psalm 39, 7—9.	283
	* 22. Der Psalm 40, 10.	286
	* 23. Der Psalm 46, 6.	287
	* 24. Der Psalm 67, 19.	287
	* 25. Der Psalm 68, 5. 10. 22. 26.	292
	* 26. Der Psalm 77, 2.	296
	* 27. Der Psalm 96, 7.	300
	* 28. Der Psalm 117, 22. 23. 24—26.	301
§. 15.	Rückblick auf vorstehende Psalmenstellen	309

Christologie des Alten Testamentes.

B. Die meſſianiſchen Weiſſagungen in den Pſalmen.

§. 12.

Einleitung.

Die zweite Klaſſe der meſſianiſchen Weiſſagungen bilden die in den Pſalmen enthaltenen.

Die Pſalmen (תְּהִלִּים von הָלַל, im Piel loben, preiſen), dieſe religiöſen Lieder der Hebräer, der urſprünglichen Wortbedeutung nach: Lobgeſänge, Lobgeſänge auf Gott, ſeine Werke, ſein h. Geſetz (a potiori ſo genannt, da außerdem auch Bitt- und Klaggeſänge u. ſ. w. unter ihnen vorkommen), beſchränken ſich nicht allein und ausſchließlich auf die Lobpreiſung Gottes wegen ſeiner Herrlichkeit und ſeiner Vollkommenheiten, wegen deſſen, was er früher als der Gott des auserwählten Volkes dieſem Großes und Herrliches erwieſen hat oder noch erweiſet; ſie nehmen nicht allein auf gegenwärtige Lagen und Verhältniſſe des Volkes oder ſpeciell des Pſalmiſten Rückſicht: ſondern mehrere ſind ihrem weſentlichen Gehalte nach prophetiſch, und zwar prophetiſch in Beziehung auf die höchſten und ſehnlichſten Erwartungen des Volkes Gottes, auf den Gegenſtand aller Gegenſtände, auf den Meſſias, dieſen von Anbeginn an, gleich nach der Sünde im Paradieſe verheißenen, in der Patriarchal- und Moſaiſchen Zeit zu öfteren Malen wieder verheißenen und durch göttliche Offenbarungen verkündeten Erretter und Wiederherſteller des Menſchengeſchlechtes, den Zertreter des Schlangenkopfes, den Verbreiter der wahren Religion, den Segenbringer für alle Völker, den Saamen Abraham's, Iſaak's und Jakob's, auf den die Völker harren, dem ſie huldigen werden, den Stern aus Jakob, das Scepter aus Iſrael, der die Feinde bezwingen werde, den wahren und höchſten, dem Moſes ähnlichen Pro-

pheten, den König und Geſalbten des Herrn aus David's und Salomo's Familie.

Dieſe Verheißungen und Weiſſagungen im Betreff des Meſſias, ſammt dieſem charakteriſtiſchen Namen deſſelben, lagen vor- in dem Hauptbuche der Hebräer, dem Pentateuch, und in den folgenden hiſtoriſchen Büchern; es war die Meſſias-Hoffnung in denſelben grundgelegt. Es war aber das ganze Volk zu oft und deutlich auf dieſelbe hingewieſen, als daß dieſer hochwichtige Gegenſtand von nun an hätte verlaſſen, außer Acht gelaſſen werden können; und andrerſeits konnte Gott, durch deſſen erbarmungsvollen Rathſchluß der Meſſias einſt in die Welt kommen ſollte, nicht aufhören, fort und fort durch neue Verkündigungen auf denſelben hinzuweiſen, damit dieſe Hoffnung und Erwartung des Volkes lebendig erhalten und geſtärkt und das Bild des Meſſias durch immer neue Züge erweitert und im Laufe der Zeit vervollſtändiget würde; es konnte nicht fehlen, daß, dem Stufengange der göttlichen Offenbarungen gemäß, von jetzt an, nachdem die Meſſiasidee der Hauptſache nach in jenen erſten Verheißungen und Weiſſagungen grundgelegt war, auf dieſer Grundlage erweiterte, mehr ausgebildete, längere, vollſtändigere Schilderungen und Darſtellungen des Meſſias, ſeiner Würde, ſeines Amtes, ſeiner Schickſale u. ſ. w. aufgebauet würden, neue und umfaſſendere Bilder zur Anſchauung kämen; ebenſo, wie ein in Bau genommenes Gebäude, immer höher über dem Fundamente ſich erhebend, in ſeinen detaillirten Umriſſen, Formen und Ausführungen dem Auge des Beſchauers allmälig ſich darſtellt; oder wie aus dem in die Erde gelegten Kerne allmälig der Keim ſich entwickelt, dieſer als zarter Sproß die Erde durchbricht, dieſer ſtets mehr nach allen Seiten ſich entfaltend emporwächſt, bis er endlich zu einem vollſtändigen Baume wird, den zuletzt die Früchte ſchmücken.

Wir waren mit den bisherigen meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen angelangt bis zur Blüthezeit des hebräiſchen Volkes, bis zur Zeit ſeines höchſten Glanzes unter den großen Königen David und Salomo. Die Blüthezeit eines Volkes iſt auch ebendeswegen immer die Zeit ſeiner Poeſie, welche bei den Juden in den Davidiſchen Pſalmen, den ſchwungreichſten und herrlichſten unter allen, und in dem Hohenliede Salomo's, „dem Liede der Lieder," ihre höchſte Stufe erreichte. Was war nun natürlicher, als daß eben die Poeſie, welche, nach der geſetzgebenden und conſtituirenden Periode, dieſe Periode der Blüthezeit des jüdiſchen Volkes unter David und Salomo

beherrſchte, nun auch des höchſten und letzten Gegenſtandes der Verheißungen, welche den Vätern gegeben waren, und nachdem die beiden anderen dem Abraham gegebenen Verheißungen, nämlich der Beſitz des gelobten Landes und eine zahlreiche Nachkommenſchaft (ſ. oben Nr. 3.), erfüllet waren, ſich bemächtigte, oder vielmehr, daß der göttliche Geiſt, in dieſer glorreichen Zeit der Poeſie des hebräiſchen Volkes, die heiligen Sänger mit den Strahlen ſeines Lichtes über den verheißenen Meſſias erleuchtete und ſie antrieb und mächtig begeiſterte, Den in ihren heiligen Liedern zu beſingen, deſſen Erwartung im Verlaufe der Zeit ſich immer mehr ſteigerte, und neue Offenbarungen den alten hinzufügte? Was war namentlich natürlicher, als daß David, „der herrliche Pſalmenſänger in Iſrael;" jener König, „dem ſichere Offenbarung geworden über den Geſalbten des Gottes Jakob's;" jener König, aus deſſen Familie der Meſſias dem Fleiſche nach abſtammen, deſſen Sohn er genannt werden und ſein, auf deſſen Throne er ſitzen ſollte, daß er feſt ihn gründe in Ewigkeit (Iſai. 9.): daß eben dieſer König, in den meiſten Beziehungen ein Typus des Meſſias (ſ. oben Nr. 8. Anm.), auch in ſeinen Pſalmen den aus ihm entſprießenden ewigen König feierte, und daß „der Geiſt Gottes, der durch ihn ſprach," ihm klare und vollſtändige Einſicht über ſeine Zeit hinaus verlieh in Beziehung auf den einſt kommenden Meſſias, ſeine Perſon, ſein Werk, ſeine Leiden, ſeine Verherrlichung, ſeine ewige Regierung?

Die Poeſie nun, aus der begeiſterten Bruſt des Sängers hervorgehend und mit Wärme und Begeiſterung ihren Gegenſtand ergreifend und bis in die kleinſten Details ihn auffaſſend und ſchauend (daher die Dichter auch Vates genannt werden), ſie begnügt ſich nicht mit einzelnen, wenigen Worten oder Sätzen, mit kurzer, einfacher Darlegung des vorzutragenden Gegenſtandes; ſondern ſie ſchildert mit lebhafteren und erweiterten Darſtellungen, ſie führt den Leſer oder Zuhörer bis zur höchſten Anſchauung, wie ſie ſelbſt den Gegenſtand ſchauet, ſie läßt dieſen in allen Situationen vor das Auge hintreten, führt die handelnden Perſonen redend ein und wird im höchſten Schwunge ihrer Darſtellung dramatiſch (Pſ. 2; 109.). In dieſem inneren Weſen der Poeſie ſelbſt hat es nun ſeinen wahren und tiefſten Grund, daß die meſſianiſchen Weiſſagungen in den Pſalmen die früheren an Umfang und Ausführlichkeit weit übertreffen; daß das, was in den früheren, den Ur-Verheißungen und -Weiſſagungen, nur kurz, nur mit den unumgänglich nöthigſten Worten und Andeutungen aus-

gesprochen, mit den einfachsten Zügen gezeichnet ist, in den Psalmen in längeren Schilderungen, in genaueren, erweiterten, entwickelten, detaillirten Darstellungen, in ausführlicheren Zeichnungen, im Gegensatze zu den früheren bloßen Umrissen, uns vorgeführt wird; und daß selbst der redend eingeführten Person (dem Messias) Worte in den Mund gelegt werden, welche für die Situation, in der sie sich befindet, ganz anpassend erscheinen als dichterische Ausmalung, ohne daß wir bei der Erfüllung im N. T. alle dieselben Worte wieder antreffen, so Ps. 15; 21. Auch ist der Umstand noch zu beachten, daß eben die naturgemäße Entwickelung der messianischen Weissagungen es mit sich bringt, daß die späteren über die frühere Kürze hinausgehen und mit dem weiteren Verlaufe der Zeit das Bild des Messias, wenn er bei seiner Erscheinung erkennbar sein sollte, klarer, deutlicher und umfassender darstellen mußten, damit er bei seiner Erscheinung, in seinem Leben und Wirken, in seinem Leiden und seiner Verherrlichung, Zug für Zug in dem von den Weissagungen gezeichneten Bilde wiedererkannt und als der verheißene und vorher verkündigte anerkannt werden könnte. „Die Psalmensänger und Propheten," sagt Graf Stolberg, „erhielten nicht etwa nur mit sparsamem Oel den Docht der Hoffnung, welche Israel leuchtete; sie zündeten der heiligen Lampen so viele, daß sie beinah' die Tageshelle der Zeiten des neuen Bundes in Israel verbreiteten." „Alle ihre Empfindungen (der tiefsten Ehrerbietung für Gott) werden erhöht durch die Erfüllung der großen Verheißung, welche Gott von Anbeginn an mit immer mehr sich erhellender Offenbarung zuerst dem Adam, dann den Erzvätern, dann dem Moses gegeben hatte." Rel. Gesch. 3. Bd. S. 482.

So naturgemäß es nach der versuchten Darstellung aber auch erscheint, daß die hebräische Poesie der früher grundgelegten messianischen Verheißungen und Weissagungen sich bemächtigte und in begeisterten Schilderungen und erweiterten Darstellungen dieselben feierte: so sind die messianischen Psalmen dennoch keineswegs als das Product der bloß menschlichen Thätigkeit der h. Sänger zu betrachten; sondern, wie die ganze h. Schrift vom Geiste Gottes eingegeben ist, so sind auch die messianischen Psalmen von demselben göttlichen Geiste den h. Sängern eingegeben; nicht ihr Geist war es, der sie zu solch hoher Erkenntniß und Begeisterung führte in Beziehung auf den erhabensten Gegenstand der Sehnsucht und Erwartung des ganzen A. T., sondern der Geist Gottes war es, der in ihnen durch sein Licht mächtig wirkte und durch sie redete, so wie die früheren deßfallsigen

Offenbarungen von Gott selbst gegeben waren. Diese Ueberzeugung, dieses innere und innige Bewußtsein hatte David, wenn er in Beziehung auf die von ihm herrührenden messianischen Weissagungen in den Psalmen sagt: „Der Geist des Herrn hat durch mich gesprochen, und sein Wort durch meine Zunge.“ II. Kön. 23, 2. S. oben Nr. 9. Und im N. T. versichert uns der Heiland davon, daß David im Geiste (durch Erleuchtung und Leitung des h. Geistes) den messianischen 109. Psalm gesprochen, Matth. 22, 43; und ebenso bezeugen dieses die Apostel sammt den Ihrigen von dem 2. Psalm, Apgsch. 4, 25. Was nun von diesen beiden messianischen Psalmen gilt, das gilt folgerecht auch ebenso von den übrigen derselben Art; vgl. noch II. Petr. 1, 20. 21. coll. I. Petr. 1, 11. S. oben §. 6. über den göttlichen Ursprung der messianischen Verheißungen und Weissagungen.

Daß es nun aber in der That und in Wahrheit messianische Psalmen gebe, darüber vergewissert uns ebenfalls Jesus Christus, und zwar im Allgemeinen dadurch, was er sagt bei Lucas 24, 44., daß Alles erfüllt werden mußte, was im Gesetze Mosis, in den Propheten und Psalmen von ihm geschrieben stehe. Dann werden wir darüber vergewissert durch Citationen bestimmter Stellen aus den Psalmen von ihm selbst und von seinen Aposteln zum Belege messianischer Behauptungen; wobei zu beachten ist, daß in Beziehung auf die Citationen, welche der Heiland und die Apostel den Juden zum Beweise vorhielten, ein Widerspruch von diesen nicht erhoben wurde, sie dieselben also der Tradition gemäß als messianische Stellen anerkannten. Daß nun aber die Citate des Heilandes, „des als Sohn Gottes in Kraft erwiesenen durch die Auferstehung von den Todten“ (Röm. 1, 4.), und seiner vom h. Geiste erleuchteten und geleiteten Apostel, an sich genommen, vor den Augen des Glaubens und des gläubigen Herzens volle Beweiskraft haben, das ist über allen Zweifel erhaben. Christus und seine hocherleuchteten Apostel sind uns die sichersten Leitsterne und treuesten Führer und Wegweiser in Beziehung auf die von ihnen als messianische citirten und erklärten Psalmen; über ihre wahrhaft göttliche Autorität hinaus gibt es keine größere und zuverlässigere, und der Glaube, wie die Vernunft, kann eine größere und zuverlässigere nicht verlangen. Vgl. noch oben §. 8: Canones und Criterien der messianischen Verheißungen und Weissagungen.

Die nun im N. T. von Christus und seinen Aposteln als messianische citirten und erklärten Psalmen sind hauptsächlich folgende:

Bei	Matth.	13, 35.	—	Pſalm 77, 2.
	=	21, 9.	—	= 117, 25. 26.
	=	21, 42.	—	= 117, 22.
	=	22, 43.	—	= 109, 1.
	=	27, 35.	—	= 21, 19.
	=	27, 46.	—	= 21, 2.
	Joh.	13, 18.	—	= 40, 10.
	=	15, 25.	—	= 24, 19; 68, 5.
	=	19, 28. 29.	—	= 68, 22.
	=	20, 17.	—	= 21, 23.
	Apgſch.	2, 25 ff.	—	= 15, 8.
	=	2, 30.	—	= 88, 5 ff.
	=	4, 25 ff.	—	= 2, 1. 2.
	=	13, 33.	—	= 2, 7.
	Hebr.	1, 2.	—	= 2, 8.
	=	1, 5.	—	= 2, 7.
	=	1, 8. 9.	—	= 44, 7. 8.
	=	1, 13.	—	= 109, 1.
	=	2, 11. 12.	—	= 21, 23.
	=	5, 6.	—	= 109, 4.
	=	10, 5 ff.	—	= 39, 7 ff.

Außer dieſen beſtimmten Citationen Jeſu Chriſti und ſeiner Apoſtel aus den angeführten, als meſſianiſche von ihnen erklärten Pſalmen, finden ſich noch mehrere Stellen im N. T., welche, ohne beſtimmte Citation, eine offenbare Beziehung auf Stellen aus meſſianiſchen Pſalmen haben, eine Beziehung, welche unverkennbar in der Abſicht der redenden Perſonen lag, ſo Matth. 11, 27. auf Pſalm 2, 8. oder 8, 7. 8; ferner Matth. 21, 9. auf Pſ. 117, 25. 26; Matth. 21, 37. 38. auf Pſ. 2, 7. 8; Luc. 19, 14. auf Pſ. 2, 3; Hebr. 12, 22. 24. auf Pſ. 2, 6; Apok. 17, 14. auf Pſ. 109, 3. u. a. m.

Auf dieſer feſten Grundlage ſtehend, daß es nämlich in der That und in Wahrheit meſſianiſche Pſalmen gebe; daß dieſe den h. Sängern vom h. Geiſte Gottes eingegeben ſeien; daß wir ſomit wirkliche und wahrhafte, nicht fingirte und accommodirte, meſſianiſche Weiſſagungen in ihnen beſitzen, welche im N. T. an dem Gegenſtande derſelben, an Jeſus Chriſtus, dem wahren Meſſias, erfüllet werden ſollten; auf der feſten Grundlage dieſes Glaubens ſtehend, der feſt iſt wie der Berg Sion und der Fels der Kirche Jeſu (Iſai. 2, 2. Matth. 16, 18.), ſchreiten wir nun zur Erklärung der einzelnen meſſianiſchen

Pſalmen, aus ihrem Wortlaute und Inhalte ihre ſtrengſte Meſſianität nachweiſend, ſtets ſie vergleichend mit anderweitigen meſſianiſchen Weiſſagungen, und Weiſſagung und Erfüllung nach dem untrüglichen Wegweiſer, dem neuen Teſtamente, zuſammenhaltend.

Noch möge bemerkt werden, daß die Zählung der Pſalmen nach der Vulgata beibehalten, die Ueberſetzung nach dem hebräiſchen Texte, mit Berückſichtigung der Vulgata wie der Septuaginta, gegeben iſt. Wir reihen die hierhin gehörenden Pſalmen nach der Folge und Ordnung, wie ſie im Pſalterium vorkommen, aneinander, ohne auf die Gleichartigkeit mehrerer Pſalmen hierbei Rückſicht zu nehmen.

---

10. Der Pſalm 2.

Der zweite Pſalm iſt ohne Titel, ohne Angabe des Verfaſſers. Nach Zeugniß der Apoſtel (Apgſch. 4, 25.) iſt er von David, wofür auch die große Aehnlichkeit zeugt, welche unſer Pſalm mit dem 109. Pſ. hat, welcher letztere David als Verfaſſer an der Spitze trägt.

Die wichtigſte Frage, welche uns beſchäftigt, iſt die: Wer iſt das Subject des Pſalmes? hat derſelbe eine hiſtoriſche Grundlage in damaligen Perſonen- und Zeitverhältniſſen, oder iſt er prophetiſch in Beziehung auf eine zukünftige Perſon und Zeit? iſt er meſſianiſch, oder nicht?

Nach Zeugniß der vom h. Geiſte erleuchteten und geleiteten Apoſtel (Apgſch. 4, 25 ff. 13, 33. Hebr. 1, 5; 5, 5; Apok. 19, 15.); nach einer leiſen Andeutung Jeſu ſelbſt (Matth. 21, 37. 38. coll. Hebr. 1, 2.); nach Andeutungen der Zeitgenoſſen Jeſu (Matth. 26, 63. Joh. 1, 49.); nach dem Urtheile der alten griechiſchen und lateiniſchen Väter, des h. Baſilius, des h. Gregor von Nyſſa, des h. Athanaſius, des h. Hieronymus, welcher Letztere es geradezu als Vermeſſenheit erklärt, ihn anders, als Petrus, zu deuten: „Audacis est, hunc psalmum interpretari velle post Petrum, imo de eo sentire aliud, quam in Actibus Apostolorum dixerit Petrus;“. nach dem Urtheile der alten Rabbinen, des Saadias Gaon, des Rabbi Moſe Hadarſan, des R. Jarchi, denen auch Kimchi und Abenesra nicht widerſprechen, von welchen Letzterer ſagt: „Wenn der Pſalm auf den Meſſias bezogen würde, ſo ſei das Argumentum deſſelben bei weitem klarer und einleuchtender, als wenn

er auf ein anderes Subject bezogen würde;“ nach dem Talmud, und der Paraphraſe des Chaldäers: „Surrexerunt reges terrae, et potentes convenerunt in unum, ut deficiant a Domino, et certent cum Messia ejus;“ nach den gläubigen älteren und neueren chriſtlichen Interpreten iſt dieſer Pſalm durchaus, und zwar im nächſten buchſtäblichen Sinne meſſianiſch, ohne alle und jede Beziehung auf David oder Salomo, oder einen andern König. Nach Einigen, zu denen auch der Biſchof Janſenius und Boſſuet gehören, ſoll er in einigen Beziehungen auf David, in anderen auf Chriſtus gehen. Noch Andere (Lyranus, Grotius u. ſ. f.) erklären ihn dem erſten und buchſtäblichen Sinne nach von David, im höheren, angewandten, myſtiſchen Sinne vom Meſſias (ſ. Calmet, u. Scholz, Einl. in d. A. T. III. Bd. S. 84). Viele der neueſten Critiker, denen nichts mehr, als der kindlich fromme religiöſe Glaube fehlt, denen keine Autorität, ſelbſt die des Heilandes und ſeiner Apoſtel, etwas gilt, und welche a priori allen Offenbarungen, allen meſſianiſchen Weiſſagungen in den Pſalmen wie in den übrigen Büchern des A. T. abhold ſind, verwerfen, jedoch mit den leicht zu beſiegenden Waffen einer ſeichten Critik, jede meſſianiſche Auslegung unſers Pſalms als hiſtoriſch unrichtig, ſo De Wette u. A., wogegen Geierus, Coccejus, Lilienthal, Michaelis, Hengſtenberg ꝛc. die Meſſianität mit glücklichem Erfolge vertheidigen.

Es fragt ſich nun: iſt die von Chriſtus und ſeinen Apoſteln behauptete, von den älteſten Vätern der Kirche adoptirte, von den Rabbinen feſtgehaltene, von ebenſo frommen als gelehrten chriſtlichen Interpreten der früheren und ſpäteren Zeit und aller Confeſſionen vertheidigte meſſianiſche Auslegung unſers Pſalmes aus zwingenden inneren Gründen zu halten?

Der Pſalm redet im Eingange von Empörungen und Auflehnungen der Heiden und Völker, von Vereinigungen der Könige und Fürſten gegen Jehovah und gegen ſeinen Geſalbten, und zugleich von der Erfolgloſigkeit ihrer deßfallſigen Anſchläge, da Gott ſie vereitele (V. 1—6.); und im V. 9. wird auch dem Geſalbten Jehovah's, ſeinem Sohne, das Strafgericht über dieſe ſeine Feinde von Gott gegeben. Es fragt ſich: iſt dieſe Darſtellung von Feinden Jehovah's und ſeines Geſalbten, von Vernichtung ihrer Anſchläge, vom Strafgerichte des Meſſias über ſie, eine mit den früheren und ſpäteren meſſianiſchen Ideen des A. B. übereinſtimmende? Dieſe zunächſt ſich aufdringende und wichtigſte Vorfrage können wir nur bejahen. Schon in dem Urevangelium Geneſ. 3, 15. iſt deutliche Rede von der Feindſchaft, die

Gott ſetzen wolle zwiſchen der Schlange, und dem Weibe und ihrem Saamen (dem Meſſias), von der fruchtloſen Nachſtellung der Schlange (und ihrer Helfer) gegen den Meſſias, und dieſer werde ihr den Kopf zertreten: — ganz dieſelbe Idee, welche der Sänger unſers Pſalmes ausſpricht. Wiederum in der Weiſſagung Balaam's (Num. 24, 17—19.) iſt Rede von dem Stern aus Jakob, dem Scepter aus Iſrael, und dieſer, der Meſſias, werde alle Uebermüthigen vertilgen. Bei der Verheißung des großen Propheten (Deut. 18, 15—19.) ſagt Gott, daß er an dem ſich rächen wolle, wer die Worte deſſelben nicht hören (das Joch deſſelben nicht aufnehmen, es abſchütteln) werde. Anna weiſſagt von dem Gerichte des Herrn über ſeine Feinde, über die er vom Himmel her donnern werde und die vor ihm erzittern werden, und daß er ſeinem Könige Macht geben, das Horn ſeines Geſalbten erhöhen werde, I. Kön. 2, 10. Vgl. die Erkl. zu dieſen Stellen. Man ſieht, daß gerade derſelbe Ideengang in unſerm Pſalm wiederkehrt und dichteriſch durchgeführt wird, wie er in jenen früheren Stellen grundgelegt iſt. Sind ſomit, wie dort nachgewieſen, jene Stellen meſſianiſch, ſo iſt es auch die unſrige. — Aber auch in ſpäteren Stellen wird häufig von Feinden Gottes und ſeines Meſſias, von dem Strafgerichte über dieſelben, das der Meſſias üben werde, geredet, vgl. Pſ. 71, 4. 9; 109; Iſai. 11, 4; 63, 1 ff., ferner beſonders Matth. 16, 18. von den vergeblichen Anſtrengungen der Pforten der Hölle gegen die Kirche Chriſti, und den Inhalt der Apokalypſe: Gericht des Herrn über das ihm und ſeiner Kirche feindliche Juden- und Heidenthum (coll. I. Cor. 1, 23.). — Die Feinde ferner, die als gegen Jehovah und ſeinen Geſalbten in der Empörung begriffen dargeſtellt werden, ſind mit den allgemeinſten und der weiteſten Deutung unterliegenden Worten bezeichnet: es ſind Heiden (גּוֹיִם) und Völker (לְאֻמִּים), Könige der Erde (מַלְכֵי־אֶרֶץ) und Fürſten (רוֹזְנִים); und ſie lehnen ſich auf gegen Jehovah und gegen ſeinen Geſalbten, um der Beiden Joch von ſich abzuſchütteln. Dieſe Großartigkeit der Empörung der Völker und Könige der ganzen Erde, und zwar ausdrücklich gegen Gott und ſeinen Geſalbten (alſo nicht gegen einen Menſchen), läßt eine Deutung auf David, bei einer etwaigen Auflehnung einiger Feinde (benachbarter Völker, Philiſter u. ſ. f., vgl. II. Kön. 5, 8—25.), durchaus nicht zu, ohne die größte und deshalb unſtatthafteſte Uebertreibung gelten laſſen zu müſſen. — Ferner ſind Jehovah und ſein Geſalbter, wie Lilienthal bemerkt, innig mit einander verbunden, ſind in

innigſter Verbindung und Gemeinſchaft ſtehend dargeſtellt, wie der Hirt, „der Mann ſeiner Gemeinſchaft“ (Zach. 13, 7.), der ſein von ihm geborner Sohn iſt (hier V. 7.), der Sproß Jehovah's (Iſai. 4, 2.) und ſein Knecht, dem er beiſteht (Iſai. 42, 1., hier V. 4.). — Wiederum will Gott ſeinem Geſalbten und Sohne die Heidenvölker (גּוֹיִם) zum Erbe, und die Enden der Erde und Alles, was zwiſchen ihnen liegt (אַפְסֵי־אָרֶץ), zu ſeinem Beſitzthume geben, alſo nicht Ein Volk oder einige benachbarte kleine Völkerſchaften, nicht Ein Land, Paläſtina mit etlichen Grenzländchen, ſondern alle Völker, die ganze Erde; dieſe Verheißung paßt ſo wenig auf David, daß dabei nicht im entfernteſten Sinne an ihn gedacht werden kann, oder man müßte ſagen, Gottes Verheißung für ihn ſei unerfüllt geblieben, was blasphemiſch iſt. Dichteriſche Uebertreibungen im Ausdruck annehmen, heißt: die Sache nach ſeinen vorgefaßten Meinungen abmachen und ſich gegen den Sinn, den die Bibel mit den genannten Ausdrücken ſtändig verbindet, verſündigen. — Endlich auch die Ermahnung zum Gehorſam, zur unterwürfigen Huldigung des Sohnes, zum frohen Dienſte Jehovah's, um dem Zorne des Sohnes zu entkommen, paßt nicht auf David, ſo wie nicht die Seligpreiſung derer am Schluſſe, die auf ihn vertrauen. Zu beachten iſt, daß von V. 10. an der Pſalmiſt wieder redet, die Könige auffordert, dem Sohne ſich zu unterwerfen. Daß nun David dieſes: „Küſſet den Sohn, daß er nicht zürne und ihr umkommet auf dem Wege“ (V. 12.), als auf ſich ſelbſt es beziehend ſolle geſagt haben, läßt ſich doch wohl vernünftiger Weiſe nicht annehmen, ohne ihn, außer anderem, der gröbſten Abgeſchmacktheit ſchuldig zu finden. Es muß alſo dieſer Sohn eine von ihm unterſchiedene Perſon ſein; daß Salomo dieſe nicht ſein könne, davon gleich unten. Ueberhaupt aber bewegt ſich der ganze Pſalm in einer zu hohen, erhabenen, geheimnißvollen, göttlichen und himmliſchen Darſtellungsweiſe, und iſt die Tendenz deſſelben als eine religiöſe (nicht politiſche), auf ein moraliſches (nicht auf ein politiſches) Reich gehende in den Schlußverſen 10—13. zu ſichtbar hervorgehoben, als daß wir annehmen dürften, er habe irdiſche, menſchliche Perſonen und Gegenſtände auch nur im entfernteſten Augenmerk. Und dann im Munde Davids in Beziehung auf ihn ſelbſt genommen: welche Anmaßung, welch ſtolzes Selbſtgefühl, welche Ueberhebung ſeiner Würde und Macht, welche maß- und grenzenloſe Uebertreibungen müßten wir wahrnehmen und billig an ihm tadeln!

Nach dem Geſagten und bei der Erklärung näher zu Erörternden iſt ſichtlich, daß die Deutung des Pſalmes auf David dem Texte, dem nzen Inhalte deſſelben die offenbarſte Gewalt anthut, außerdem, ß ſie die Lehre der Apoſtel, wie der älteſten Tradition, gegen h hat.

Auf Salomo, David's Sohn, auf welchen Einige den Pſalm ziehen wollen, kann er aus dem einfachen Grunde keine Anwendung leiden, weil unter der friedlichen Regierung dieſes Königes kein ein=er Feind ihm und dem Lande drohete; vgl. III. Kön. 4, 24. 25: Er (Salomo) hatte Frieden von allen Seiten ringsum. id Juda und Iſrael wohnte ohne alle Furcht, ein jeglicher unter ſei=m Weinſtock und unter ſeinem Feigenbaume, von Dan bis Ber=bee, alle Tage Salomo's." So hatte Gott es verheißen: „Er ll der Friedſame heißen, und Frieden und Ruhe will ich ſrael geben alle Tage ſeines Lebens." I. Chron. 22, 9. Vgl. en Nr. 8. Anm.

Nach dieſen Vorbemerkungen, die zur völligſten Evidenz von der eſſianität unſers Pſalmes überzeugen müſſen, ſchreiten wir zur Er=irung deſſelben.

Der Zweck des Pſalmes iſt, die Könige (und Völker) zu ermah=n, den Meſſias und ſein Reich anzuerkennen und demſelben in reli=öſer Geſinnung ſich zu unterwerfen, V. 10 — 12. Alles Vorher=hende: die Schilderung der Empörung, die Hinweiſung auf die uchtloſigkeit und Gefährlichkeit derſelben, die ſicheren Verheißungen ottes an ſeinen Sohn, das Strafgericht über die Feinde, ſoll nur dieſem in der Paräneſis ausgeſprochenen Zwecke dienen und darauf rbereiten.

Die Form iſt dramatiſch; es tritt Perſonenwechſel ein;

V. 1. und 2. redet der Pſalmiſt;
V. 3. werden die Empörer redend eingeführt;
V. 4. und 5. redet wieder der Pſalmiſt;
V. 6. redet Jehovah;
V. 7. 8. u. 9. verkündet der Meſſias die zu ihm geſprochenen Worte Jehovah's;
V. 10 — 12. Paräneſis des Pſalmiſten.

Ueberſetzung und Erklärung des Pſalmes.

V. 1. „Warum toben die Heiden,
Und ſinnen die Nationen auf Eitles?

V. 2. Stehen auf die Könige der Erde,
Und haben die Fürſten ſich zuſammen verbunden —
Wider Jehovah und wider ſeinen Geſalbten?"

Der Eingang iſt ex abrupto, vgl. Cicero's Rede gegen Catilina: Quousque tandem etc. Der Pſalmiſt führt den Leſer ohne weitere Einleitung und Vorbereitung mitten in die Sache hinein (rapit in mediam rem). „Warum?" ruft er aus. Im Geiſte ſchauend die Empörungen der Völker und der Könige der Erde, wie ſie vereinigt ſich erheben gegen Jehovah und gegen ſeinen Geſalbten, und einſehend zugleich das Nichtige und Gefährliche ihres Unternehmens, das nur zu ihrem eigenen Schaden, zu ihrer Vernichtung ausſchlagen kann, wird der h. Sänger, voll Staunens und Verwunderung über ein ſolch unſinniges, tollkühnes Unternehmen gegen den Allmächtigen, und zugleich voll Unwillens und Mitleids, zu der Exclamation hingeriſſen: „Warum toben die Heiden?" u. ſ. f. Auch liegt in dem „Warum?" die Frage nach dem Zwecke dieſer Auflehnung: was bewegt ſie dazu? was iſt der Grund, die Veranlaſſung dazu? was wollen, was erſtreben ſie damit? Fürchten ſie etwa, daß von Gott und ſeinem Geſalbten ihre Reiche ihnen entriſſen werden? Aber dazu hat Gott ſeinen König nicht geſalbt, daß er die irdiſchen Reiche ihnen nehme, ſondern das himmliſche Reich ihnen gebe.

Crudelis Herodes, Deum
Regem venire quid times?
Non eripit mortalia,
Qui regna dat coelestia.

Hymn. in Epiph. ad Vesp.

Der Aufſtand wird als ein ganz allgemeiner und weit ausgebreiteter dargeſtellt. Jedoch will der Pſalmiſt nicht ſagen, daß überhaupt alle Völker und Könige der Erde ohne Ausnahme gegen Jehovah und ſeinen Geſalbten ſich empören, ſondern in ſeiner Frage begreift er alle diejenigen, welche immer ſich empören werden. Es ſind die Heiden (גּוֹיִם), die Gott nicht erkannten und nicht ehrten (Röm. 1.), und Nationen (לְאֻמִּים), von weiterer Bedeutung, als גּוֹיִם, die Iſraeliten mit eingeſchloſſen, vgl. Geneſ. 25, 23. Die Könige der

Erde ſtehen parallel mit Heiden, es ſind die Könige der Heiden, die irdiſchen, von Gott und ſeinem Meſſias nichts wiſſen wollenden Könige, vgl. Exod. 5, 2. Vgl. den Ausdruck „Welt," im Gegenſatze zu dem Reiche Gottes, Joh. 14, 17; 1, 10. ꝛc. — Fürſten (רוֹזְנִים) ſind die den Königen am nächſten ſtehenden Gewalthaber, wie Herodes der König, Herodes der Vierfürſt, die im Namen der Römer herrſchten; die Hohenprieſter (*principes* sacerdotum), die römiſchen Landpfleger, Luc. 3, 1 ff. Paulus redet von Fürſten dieſer Welt (ἀρχοντες του αἰωνος τουτου), welche, wenn ſie den Herrn der Herrlichkeit gekannt, ihn nicht gekreuzigt hätten, I. Cor. 2, 6. 8. Alſo: die Heiden wie die Iſraeliten, die heidniſchen Könige und die in Iſrael herrſchenden Fürſten geiſtlichen und weltlichen Standes ſchauet der Pſalmiſt, und zwar in prophetiſchem Geiſtesfluge als gegenwärtig, im Bunde und Rathe (cf. Circumveniamus justum etc. Sap. 2, 12 ff.), und zwar gegen Jehovah und gegen ſeinen Geſalbten (מְשִׁיחוֹ); die Empörung und Auflehnung iſt alſo gegen Gott und ſein Reich, gegen ſeinen Geſalbten und deſſen Reich gerichtet, nicht gegen einen irdiſchen König und ſein Reich, nicht gegen David und das Reich Iſrael. Dieſer Gegenſatz, welcher bei genauer Betrachtung der Verſe klar hervortritt, iſt wohl zu beachten: die Empörer — die Heiden, Nationen, Könige, Fürſten — ſind von der Erde; aber gegen Gott und Chriſtus iſt ihre Empörung gerichtet; es iſt ein Streit der Erde gegen den Himmel, der Menſchen gegen Gott, ein Streit des böſen Reiches gegen das gute Reich. Vgl. Apok. 12. Der Geſalbte (מָשִׁיחַ) iſt Jehovah's Geſalbter, von ihm ſelbſt geſalbet (V. 6.), auf eine ganz beſondere Weiſe ihm angehörend, aufs innigſte mit ihm verbunden (vgl. Pſ. 109, 1. Zach. 13, 7.) als Gott[1]), den Gott auf eine ganz beſondere, mit keines irdiſchen Königes Salbung vergleichbare, Weiſe geſalbet hat (Pſ. 44, 8.) mit dem h. Geiſte, Iſai. 61, 1. coll. 11, 2. Apgſch. 10, 38; iſt derſelbe, von welchem Anna weiſſagt und wo dieſer charakteriſtiſche, auf eine ganz einzige Weiſe ihm zukommende Name zuerſt uns begegnet, I. Kön. 2, 10. und zu-

1) Die Zuſammenſtellung: „wider Jehovah und wider ſeinen Geſalbten," wo beide auf eine Stufe geſtellt werden, zeigt offenbar die Weſensgleichheit beider an. Vgl. die gleiche Zuſammenſtellung: „Gott der Vater und der Herr Jeſus Chriſtus" im N. T., z. B. Col. 1, 3. Gal. 1, 3. Röm. 1, 7. I. Cor. 1, 3. II. Petr. 1, 2. Phil. 1, 2. und faſt in allen Eingängen der apoſtoliſchen Briefe. Vgl. noch Joh. 17, 3.

letzt bei Dan. 9, 24. 25. 26. Iſt nun namentlich Pſ. 44, 8. der Geſalbte nicht David, wie der ganze Inhalt jenes Pſalmes ergibt, ſo iſt er es auch an unſerer Stelle nicht; und umgekehrt, iſt hier der Geſalbte der Meſſias, ſo iſt er es auch dort. Gegen dieſen, den Meſſias, iſt nun abſonderlich die Empörung gerichtet; er iſt der Stein (des Anſtoßes), den die Bauleute verworfen haben, Pſ. 117, 22. Iſai. 8, 14. 15; 28, 16. coll. Matth. 21, 42. Die Empörung iſt aber auch gegen Jehovah, den Vater ſeines Geſalbten (V. 7.), gerichtet, weil Beide, aufs innigſte mit einander verbunden (Zach. 13, 7.), von einander nicht getrennt werden können; weil, wie ſie ſelbſt Beide Eines ſind (Joh. 10, 30; 17, 21. 22.), ſo auch Beider Reich eines und daſſelbe iſt; von Gott war dieſes wiederherzuſtellende Gottesreich gewollt, und zur Errichtung deſſelben ſandte er als das Werkzeug ſeinen Sohn; und dann iſt dieſes Reich für Gott, zu ſeiner Ehre und Verherrlichung (Luc. 2, 14. Joh. 17, 4 ff.), daher es auch regnum *Dei* und regnum *coelorum* heißt, Marc. 1, 15; Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7. Der Heiland ſagt, daß die Juden ihn und ſeine Jünger verfolgen, weil ſie weder den Vater, noch ihn kennen, Joh. 16, 3; 15, 21; 8, 9. Chriſtus ſteht in ſeinem Wirken und Leiden nicht allein da, der Vater iſt mit ihm, Joh. 8, 16; 16, 32. Daher die Empörung gegen Beide zugleich.

Von der Feindſchaft gegen den Meſſias reden vor unſerer die Stellen: Geneſ. 3, 15; Num. 24, 17—19; I. Kön. 2, 10.

Iſt nun unſere Stelle auf ein einzelnes Factum der Empörer gegen den Heiland zu beziehen, etwa auf die Kreuzigung Chriſti? oder iſt der Umfang derſelben ein ausgedehnterer? Uns ſcheint, daß unſerer Stelle die weiteſte Ausdehnung gegeben werden müſſe, daß ſie auf alle Empörungen, Verfolgungen gegen Chriſtus und ſeine Kirche müſſe gedeutet werden, vom Anfange der Erſcheinung Chriſti auf Erden bis zum Ende der Tage, wo er zum Gerichte über die Empörer wiederkommen wird; alſo liegen in derſelben ſowohl das Attentat des Herodes gegen ihn als Kind; als die vielen Feindſeligkeiten der Juden gegen ihn in den drei Jahren ſeines öffentlichen Wirkens (Matth. 2, 13. Luc. 4, 29. Joh. 8, 44. 59; 10, 39; 7, 44. ꝛc.); als beſonders die maßloſen Mißhandlungen vor ſeiner Kreuzigung, und dieſe ſelbſt; als die Verfolgungen gegen ſeine Jünger und Gläubigen, die zunächſt ihn ſelber trafen (Apgſch. 9, 4.); als die dreihundertjährige Verfolgung der heidniſchen Welt, der römiſchen Kaiſer, gegen die Chriſten; als endlich alle ſpäteren Verfolgungen gegen die Kirche Chriſti, bis zum Ende der Tage. Auf das Factum der Kreu-

zigung Christi, diesen Gipfel, diesen Höhepunkt, diese höchste Spitze der Verfolgung gegen ihn, wodurch er aus dem Lande der Lebendigen abgeschnitten (Isai. 53, 8. cf. Weish. 2, 11—20. Jerem. 11, 19.) und mit ihm sein Werk sollte vernichtet werden, beziehen unsere Stelle die Apostel und die Ihrigen (so wie sie häufig messianische Stellen des A. T., welche eine weite Erklärung zulassen, speciell auf ein Factum, das in jener Allgemeinheit eingeschlossen ist, beziehen). Als nach der wunderbaren Heilung des Lahmgebornen die beiden Apostel Petrus und Johannes von den Vorstehern, Aeltesten und Schriftgelehrten und denen aus dem hohenpriesterlichen Geschlechte, zur Verantwortung gezogen und sie, nach scharfer Drohung, im Namen Jesu nicht mehr zu reden oder zu lehren, entlassen worden waren, erzählten sie den Ihrigen alles Vorgefallene, und sie erhoben einmüthig ihre Stimme und sprachen: „Du hast, o Gott, durch den h. Geist aus dem Munde David's, unsers Vaters, deines Dieners, gesprochen: Warum toben die Heiden?" u. s. f. Und nach Anführung obiger zwei Verse dieses Psalmes setzen sie erklärend und bekräftigend hinzu: „In Wahrheit, es haben sich in dieser Stadt wider dein heiliges Kind Jesus, den du gesalbet hast, Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden (vgl. Luc. 18, 32: „denn er wird den Heiden überliefert werden") und Stämmen Israels verbunden, zu vollbringen, was deine Hand und dein Rath beschlossen hat, daß es geschehe." Apgsch. 4, 23—28. cf. Matth. 26, 3. 4. 59; 27, 1. 2. Ein Wunder bestätigte ihr Gebet und zugleich die messianische Auslegung der Worte des Psalmes, indem der Ort, wo sie versammelt waren, erbebte und sie Alle mit dem h. Geiste erfüllet wurden, das. V. 31. Diese so bestimmte, mit einem Schwurworte „in Wahrheit!" eingeleitete Erklärung der Stelle von Jesus, den Gott gesalbet habe, gegen den Herodes und Pontius Pilatus mit den Heiden und Stämmen Israels sich verbunden haben, läßt den Gedanken an eine bloße Accommodation von Seiten der Jünger nicht zu. Der Gesalbte Gottes ist also kein anderer, als der, welchen der Hohepriester beschwörend fragte: ob er der Christus (ὁ Χριστος — der Messias, der Gesalbte), der Sohn Gottes sei? und der Heiland seine Frage bejahete. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Hohepriester bei seiner Frage (Matth. 26, 63.) unsern Psalm im Auge gehabt, worin die beiden Ausdrücke: „der Gesalbte" (V. 2.) und: „Sohn Gottes" (V. 7.) sich finden, so daß also der Sinn in seiner Frage liegt: Bist du derjenige, von dem im 2. Psalm in diesen Ausdrücken geredet

wird? Der Geſalbte iſt kein anderer, als Jeſus, von welchem Petrus ſagt: daß ihn Gott zum Herrn und Chriſtus gemacht hat, Apgſch. 2, 36.

V. 3. „Laßt uns zerreißen ihre Bande,
Und laßt uns von uns werfen ihr Joch!"

Worte der ſich empörenden Völker und Könige, wodurch ſie gegenſeitig ſich ermuntern, Gottes und Chriſti Joch von ſich zu werfen, vgl. Weish. 2, 11—20. Jerem. 11, 19. Vgl. die gegenſeitige, dichteriſch eingekleidete Ermunterung der Völker in anderer Weiſe, nämlich in die chriſtliche Kirche einzugehen, Iſai. 2, 2—5. — Ihre Bande, ihr Joch ſind die Bande, das Joch Jehovah's und ſeines Geſalbten, V. 2., alſo nicht das Joch eines Menſchen. Die Worte: Bande und Joch bezeichnen die Geſetze, die Gebote Gottes und ſeines Geſalbten, die Worte Gottes, welche der Geſalbte im Namen Gottes den Menſchen verkündet, die Gebote ihnen auferlegt, zur Beobachtung ſie verbindet (vgl. Deut. 18, 18. 19. coll. Matth. 11, 29. 30; 23, 4.), und ſomit auch den demüthigen, unterwürfigen, ehrfurchtsvollen Gehorſam gegen dieſelben. Die von dem erſten Empörer gegen Gott und ſeinen Geſalbten (Geneſ. 3, 15.), von dem Teufel geſtachelten Völker und einzelnen Menſchen (Joh. 8, 44.) wollen in ihrem Uebermuthe (Num. 24, 17.) Gott und ſeinen Geſalbten nicht über ſich herrſchen laſſen, ſie wollen ſich ſelber Geſetz ſein oder vielmehr in aller Geſetz- und Schrankenloſigkeit den eigenen böſen Gelüſten nachleben; Gottes und Chriſti Geſetze ſind ihnen unerträgliche Laſten, unleidliche Feſſeln ihres nach Ungebundenheit ſtrebenden Geiſtes. Die Worte, welche unſer Heiland den Unterthanen des Edelmannes in den Mund legt: „wir wollen nicht, daß dieſer über uns herrſche!" Luc. 19, 14., haben eine überaus deutliche Beziehung auf unſern Vers 3., und zugleich eine autoritative Erklärung von Jeſus auf ihn ſelbſt, da er der Edelmann iſt, der in ein fernes Land (vom Himmel auf die Erde) ging, um ein Königreich in Beſitz zu nehmen und dann (zum Himmel) zurückzukehren. Auch iſt er der Stein, den die Bauleute verworfen haben, Matth. 21, 42. coll. Apgſch. 3, 14; der Sohn und Erbe (hier V. 7. 8.), den die böſen Rebleute zum Weinberge hinauswarfen und tödteten, Luc. 20, 13—15. Es iſt bei genauer Betrachtung unverkennbar, daß die beiden Gleichniſſe bei Luc. 19, 15 ff. und 20, 9—14 ff. die treffendſten Commentare zu dem ganzen Inhalte wie zu den hervorſtechendſten Worten eben unſers Pſalmes ſind, und daß hinwieder dieſe Gleichniſſe

in unſerm Pſalm ihre Erklärung finden, da ſie unzweifelhaft vom Heilande beziehungsweiſe auf denſelben geſprochen ſind. — Wer nun Chriſtum verachtet und verwirft, der verachtet und verwirft auch den Vater, der ihn geſandt hat, der wirft Beider Joch von ſich, Joh. 12, 48. 49. cf. Luc. 10, 16. — So ſüß nun auch das Joch Jeſu, und ſo leicht ſeine Bürde iſt für die, welche beſtändig und mit Liebe es tragen, und ſo wenig ſchwer auch ſeine Gebote ſind (I. Joh. 5, 3.), woraus die wahre Freiheit der Kinder Gottes entſpringt (Joh. 8, 32. 36.): ſo iſt dieſes Joch, dieſe Bürde, ſo ſind dieſe Gebote den Weltmenſchen ſchwer und unerträglich, da ſie in den Feſſeln des Hochmuths und der Sinnlichkeit gefangen liegen und ſomit den ſchroffſten Gegenſatz gegen das Reich Gottes und Chriſti bilden, als welches Abtödtung, Selbſtverläugnung, Demuth, Gehorſam, Kreuztragung verlangt; und darum werfen ſie in der Empörung gegen Gott und ſeinen Geſalbten deren Joch von ſich ab, ihr innerer Haß und Grimm wird zu offener Verfolgung, zu offenem Kampfe, damals gegen den Heiland ſelbſt, gegen den ſie buchſtäblich gemeinſchaftlichen Rath hielten (Matth. 22, 15. 16. 23. 34; 26, 3. 59; 27, 1.), dann gegen ſeine Apoſtel, ſpäter gegen die Kirche und ihre Diener, gegen das Chriſtenthum als ſolches im Allgemeinen, und gegen die katholiſche Kirche im Beſonderen. Die Geſchichte aller Zeiten iſt der lebendige Commentar hierzu; die Pforten der Hölle wollen das gegen ſie aufgerichtete Gottesgebäude zerſtören. — Wie aber der Herr im Paradieſe zur Schlange ſprach: „Er wird dir den Kopf zertreten, und du wirſt ſeiner Ferſe nachſtellen“ (ihm vergeblich zu ſchaden verſuchen), und wie der Heiland verheißt: daß die Pforten der Hölle, obgleich gegen ſeine Kirche ankämpfend, dieſelbe nicht überwältigen werden; ſo werden auch in unſerm Pſalm die Bemühungen der Feinde Gottes und ſeines Geſalbten als fruchtlos und vergeblich dargeſtellt; der von den Bauleuten verworfene Stein iſt dennoch zum Eckſtein geworden, wie der Heiland in Anwendung auf das eine der eben erwähnten Gleichniſſe aus einer anderen Pſalmenſtelle beifügt, Luc. 20, 17. Denn wer iſt wie Gott? und wenn das Werk des Chriſtenthums von Gott iſt, ſo können Hölle und Welt und alle Völker und Fürſten der Welt es nicht zerſtören (Apgſch. 5, 39.).

Im Schauen dieſer Gottesmacht und dieſes Gotteswerkes fährt darum im heiligen Triumphs- und Siegesgefühle, und zur heilſamen Warnung der Empörer, der begeiſterte Sänger fort:

V. 4. „Der in den Himmeln ſitzet, lachet ihrer,
Der Herr ſpottet über ſie."

Synonym-parallele Sätze mit Steigerung: erſt lachet der Herr über ſie und ihr ohnmächtiges, vergebliches Unternehmen, dann ſpottet er über ſie, verhöhnt ſie [nach menſchlicher Weiſe — anthropopathiſch — geſprochen, wie wenn ein ſtarker, ein unüberwindlicher Held einen kleinen ſchwachen Mann gegen ihn ſich auflehnen, zum Streit gegen ihn ſich erheben ſieht und anfangs über deſſen Kühnheit zum mitleidigen und zugleich verächtlichen Lächeln die Lippe zieht, und demnächſt bei drohenden, prahleriſchen, zornglühenden Wuthausbrüchen des ſchwachen, aber inſolenten, Gegners nicht umhin kann, ſarkaſtiſch über ihn zu ſpotten. Ueber das Lachen und Spotten Jehovah's über die Frevler vgl. Pſ. 36, 13. Prov. 1, 26.[1])]. — Ruhig ſitzt Jehovah in den Himmeln[2]), unerreichbar von den Feinden, den Königen der Erde, die ſeiner Hände Werk, von ihm erſchaffen ſind; und ſein Rathſchluß, durch den Meſſias ein Gottesreich auf Erden zu gründen, kann und wird durch ihre feindlichen Beſtrebungen und Anſchläge und Bündniſſe nicht vereitelt werden, ebenſo wenig, als ſie den Himmel erſtürmen, oder das Weltgebäude verrücken und zerſtören können. — So waren alle Anſchläge der Feinde Jeſu, womit ſie bis auf den Tod ihn verfolgten, wodurch ſie ſein und des Vaters Joch von ſich abſchütteln wollten, vergeblich, vom Attentate des Herodes gegen des Kindes Leben an, ſammt allen Verfolgungen der Hohenprieſter, Phariſäer und Schriftgelehrten; und ſelbſt dieſes, daß ſie den Meſſias tödteten, daß ſie zu größerer Sicherheit ſein Grab bewachen ließen, um eine Hinwegnahme des Leichnams von Seiten der Jünger zu vereiteln, ſelbſt dieſes ſchlug zu ihrer Beſchämung aus, ebenſo wie alle weiteren Verfolgungen gegen die Apoſtel und gegen die Kirche in allen ſpäteren Jahrhunderten. „Es kommt der Fürſt dieſer Welt, ſagt

---

1) Vgl. die gleiche Anſchauung bei Horaz:
Prudens futuri temporis exitum
Caliginosa nocte premit deus
Ridetque, si mortalis ultra
Fas trepidat.
Carm. III. 29.

2) יוֹשֵׁב sedens. Das Zeitwort יָשַׁב hat zugleich die Nebenbedeutung: mit allmächtiger Kraft, mit Herrſcher-Majeſtät, und als Richter ſitzen; das gleich folgende: der Herr — אֲדֹנָי (von דין richten) iſt parallel, erklärend *dazu*. S. unten Pſ. 109, 1. (Nr. 17.) die Erkl. zu אדון und שֵׁב.

der Herr, aber an mir hat er nichts.“ „Ich habe die Welt überwunden,“ Joh. 14, 30; 16, 33. cf. Matth. 16, 18.

Vom Lachen und Spotten über die Feinde geht's über zur That, da wo dieſe ihre Beſtrebungen gegen Gott und ſeinen Geſalbten ins Werk zu ſetzen ſich bemühen (V. 3.).

V. 5. „Dann redet er zu ihnen in ſeinem Zorne,
Und in ſeinem Grimm erſchreckt er ſie.“

Nachdem Jehovah während einer Zeit ruhig, aber lachend und ſpottend, dem Drohen und Treiben ſeiner und des Meſſias Feinde zugeſehen, läßt er ſeinen Unwillen ausbrechen und bereitet ſich, ſie zu erſchrecken, in Angſt und Verwirrung ſie zu ſetzen. Vgl. hier beſonders die ſchlagenden Worte in Anna's Lobgeſang, I. Kön. 2, 10. Es iſt das Strafgericht Gottes über die Feinde, deren verwegenem Sprechen und Thun er eine Zeit lang mit Langmuth zugeſehen; in gleicher Steigerung, wie der Feinde Beginnen (V. 1—3.), iſt auch das Benehmen Jehovah's gegen ſie (V. 4. u. 5.), bis endlich ſein Zorn, ſein Grimm losbricht zu ihrer Vernichtung (cf. Pſ. 109.), nachdem die Zeit der Einladung und Gnade vorüber, nachdem ſie den Meſſias verworfen und durch die größte Miſſethat ans Kreuz gebracht. In der Apgſch. 4, 29. ſetzen die Jünger nach Anführung der beiden erſten Verſe apposite zu dem unſrigen hinzu: „Und nun, o Herr, ſiehe herab auf ihr Drohen!“ d. h. mache es zu Schanden! Vgl. Dan. 9, 26. 27. Matth. 21, 39—41; 22, 1—8; 23, 34—38. Luc. 14, 24. in Beziehung auf die Juden, an denen Gott auf ſo ſchreckliche Weiſe durch die erfolgte Zerſtörung ihrer Stadt ſeinen Zorn bewies. Was aber die heidniſchen Verfolger angeht, ſo iſt hier die Apokalypſe zu vergleichen, beſonders Cap. 11, 18: „Zwar die Heidenvölker (ἔθνη — gentes) ſind ergrimmt; aber es iſt gekommen dein Zorn.“ Vgl. noch V. 10. 13. 17; Cap. 13; 14, 8. 10; 16, 17—21; 17; 18; 19. — Iſt nun zunächſt in unſerer Stelle von dem Zorne Gottes gegen die Feinde des meſſianiſchen Reiches die Rede, den er äußerlich, durch äußerliche Strafgerichte im Großen und Ganzen zu aller Zeit ſie fühlen läßt; ſo iſt nicht minder in unſerer Stelle, wie Geierus bemerkt, auch der Zorn, das Erſchrecken mit zu verſtehen, womit Gott ſeine Widerſacher und die Läſterer ſeines Meſſias in ihrem Gewiſſen heimſucht, namentlich bei herannahendem Lebensende, wo ſie von den ſchrecklichſten Gewiſſensqualen gefoltert und von der äußerſten Angſt vor dem bevorſtehenden Gerichte Gottes

bis zur Verzweiflung gequält werden; wie das nicht selten solche Spötter und Verfolger des Namens Christi erfahren haben, z. B. Voltaire, so daß des Dichters Worte auf sie anzuwenden: „Vitaque cum fremitu fugit indignata sub umbras.“ Der Heiland sagt in dieser Beziehung den widerstrebenden Juden: „Wenn ihr nicht glaubet, daß Ich's bin, so werdet ihr sterben in euren Sünden,“ Joh. 8, 24. coll. 7, 34.

Nachdem im Bisherigen von dem Wüthen und Toben der Feinde, wie von der Vernichtung der Anschläge derselben durch Jehovah die Rede gewesen, ändert sich nun die Scene und Jehovah wendet sich mit heiterer Ruhe und innigem Wohlgefallen (im Gegensatze gegen den Zorn und Grimm wider die Empörer) an die Hauptperson des Psalmes, an den Messias, seinen Gesalbten und seinen geliebten Sohn, gewissermaßen um diesen zu beruhigen bei dem Wüthen und Toben der Feinde, dann, um seine hohe Würde zu proclamiren und ihn zum Rächer ihrer beiderseitigen Feinde einzusetzen.

V. 6. „Ich aber habe gesalbet meinen König —
Ueber Sion, meinen heiligen Berg.“

Der Sinn in Verbindung mit dem Vorigen ist: Wenn ihr Feinde auch nicht wollet, daß mein Gesalbter über euch herrsche (V. 3. Luc. 19, 14.), so wird dieser Widerstand gegen ihn doch durchaus zweck- und fruchtlos sein, denn Ich — der Allmächtige, der Beherrscher des Weltalls, dessen Willen und Macht zu widerstehen unmöglich ist — Ich habe meinen König gesalbet; es ist mein feststehender, unwiderruflicher Rathschluß, daß er König sei über Sion. Auch liegt in den Worten die Andeutung, daß der Messias sich nicht selber diese königliche Würde angemaßt habe, sondern daß sie, wie alles Andere, ihm von Jehovah gegeben sei, s. V. 8; vgl. Joh. 5, 43; 7, 16; 12, 49. Hebr. 5, 4. 5.

Jehovah sagt: „Ich habe gesalbet meinen König“ (נָסַכְתִּי מַלְכִּי), vgl. V. 2: gegen seinen Gesalbten — עַל־מְשִׁיחוֹ. In unserm Verse ist, wie Coccejus bemerkt, mit emphatischer Bedeutung das Zeitwort נָסַךְ statt מָשַׁח gewählt; es bedeutet ausgießen, libare, imbuere, σπενδειν, ein Ausdruck, welcher eben das Ausgießen des h. Geistes über den Messias bezeichnet, ohne das Medium einer äußerlichen Salbung, wie Matth. 3, 16. und auch bei den Jüngern, Apgsch. 2. Vgl. Prov. 8, 23. Tit. 3, 5. 6. Röm. 5, 5. מָשַׁח hat nicht diese hohe Bedeutung, ist nur eine ceremonielle Salbung mit

Oele zur Inauguration der Könige[1]). — Die Salbung des Königs-Messias wird in unserer Stelle nicht als eine gerade jetzt geschehene dargestellt zur Inauguration desselben, um ihm jetzt Thron und Reich zu übergeben, denn V. 2. ist er schon der Gesalbte, vgl. V. 7; sondern überhaupt wird nur gesagt: Er, der Messias, ist König, wozu ich ihn von Anbeginn gesalbet habe (vgl. Prov. 8, 23. und Apok. 13, 8.), so daß also diese seine Würde unwiderruflich ist. In der angeführten Stelle Prov. 8, 23. sagt die persönliche Weisheit (der λογος): „Von Ewigkeit her bin ich gesalbet (מֵעוֹלָם נְסַכְתִּי), von Anbeginn, von Anfang der Erde." So ist der Ausgang des Herrschers in Israel, des Königs-Messias, von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit, Mich. 5, 2. Gesalbet ist der Messias, der herrliche König, der ewige Gott, mit dem Oele der Freude, vor allen seinen Genossen, Ps. 44, 8., d. i. mit dem h. Geiste, Isai. 11, 2; 61, 1. Dan. 9, 24; vgl. Apgsch. 4, 27; 10, 38. (Vgl. Einl. §. 3. am Schlusse, und §. 8. dgl.). Der h. Geist aber ist κατ' ἐξοχην der Geist der Freude, vgl. Luc. 10, 21: „*Exultavit* Jesus *spiritu sancto*," cf. Apgsch. 13, 52. Röm. 14, 17. Gal. 5, 22. I. Thess. 1, 6. Durch diese Salbung ist der Messias nun ein von Gott Geheiligter, Marc. 1, 24., ein *Sanctum*, weil vom h. Geiste in Maria gebildet, Luc. 1, 35., ein *Sanctus Sanctorum*, Dan. 9, 24; also ein Unantastbarer, und ein mit aller Fülle der herrlichsten göttlichen Kraft und Gaben und Gnaden Begabter, Coloss. 1, 19. Joh. 3, 34. Luc. 4, 14. Röm. 1, 4; aus welcher Fülle wir Alle empfangen Gnade über Gnade (Joh. 1, 16.), und der göttlichen Natur wiederum theilhaft werden durch die uns gegebene Salbung (II. Petr. 1, 4. I. Joh. 2, 27. II. Cor. 1, 21. 22.).

„Meinen König." Das „meinen" mit Emphasis: den König, der meiner — Jehovah's — würdig, mit mir aufs innigste dem Wesen nach verbunden ist, V. 2; der ein Gottesreich (nicht ein irdisches, weltliches) auf Erden stiften — Matth. 3, 2; 4, 17. Marc. 1, 15. —, der mich verherrlichen, mit meiner höchsten Autorität begabt und über alle irdischen Könige unendlich erhaben sein soll, Ps. 44, 3. 7. 8. 18; 71, 9—11; 88, 28. Dan. 2, 44; 7, 13. 14. Matth. 28, 18. Luc. 1, 33. Apok. 1, 5; 17, 14; 19, 16. „König." Dieser

1) Vgl. jedoch Ps. 44, 8. und Isai. 61, 1, wo מָשַׁח in derselben hohen Bedeutung wie נָסַךְ vom Messias vorkommt.

König Jehovah's, dieſer ganz ſinguläre, unvergleichliche, dieſer König κατ' ἐξοχήν, auf ganz beſondere, ihm allein zukommende Weiſe mit der Fülle des h. Geiſtes, zu ganz beſonderem Zwecke, zur Errichtung eines ewigen Gottesreiches, geſalbet; dieſer König, von welchem David ein ſchwacher Typus war; dieſer König, der über alle Könige der Erde erhaben iſt und Gewalt hat im Himmel und auf Erden: — er iſt der Immanuel, der Herr des Landes (Iſai. 7, 14; 8, 8.), tragend auf ſeiner Schulter die Herrſchaft — als ſtarker Gott, ſitzend auf David's Throne in Ewigkeit (daſ. 9, 6. 7. Luc. 1, 32. 33.), iſt David's Herr, ſitzend zur Rechten Jehovah's als אֲדוֹן und אֲדֹנָי Pſ. 109, 1. 5. cf. Mal. 3, 1; iſt das Lamm, der Beherrſcher der Erde (Iſai. 16, 1.), der Herrſcher in Iſrael (Mich. 5, 2; 4, 7.), der König Iſraels, anzubeten von den Heiden, Tob. 14, 9. Joh. 1, 49. Pſ. 71, 9—11. Matth. 2, 2; iſt der Stern aus Jakob, das Scepter aus Iſrael, Num. 24, 17., auf den die Völker harren, ihre Huldigung ihm darbringen werden, Geneſ. 49, 10; iſt Chriſtus der Fürſt, Dan. 9, 25. — Vgl. I. Kön. 2, 10.

Als König nun hat der Meſſias ein Reich; als Gott-König, als ethiſcher König aber ein Reich, nicht von dieſer Welt; er erklärt vor Pilatus ſein Königthum dahin: „Du ſagſt es, ich bin ein König; ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe." Joh. 18, 36. 37. Sein Königthum aber erwarb er ſich durch ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung, wie der Apoſtel mit den Worten ſagt: „Dazu iſt Chriſtus geſtorben und auferſtanden, daß er über Todte und Lebendige herrſche," Röm. 14, 9; vgl. Eph. 1, 20—23. Daher es denn auch Gott fügte, daß die Ueberſchrift ſeines Kreuzes als die Urſache ſeines Todes dieſe war: Jesus Nazarenus, *rex* Judaeorum, Joh. 19, 19. Durch ſein Blut erwarb er ſich ſeine Gemeinde, ſeine Kirche, ſein Reich, Apgſch. 20, 28. cf. Eph. 5, 25. Apok. 5, 9. — Wie nun Jehovah König iſt (I. Tim. 1, 17; 6, 15.), ſo auch ſein Geſalbter κατ' ἐξοχήν, König im Reiche Gottes, König im Allgemeinen als Herr und Herrſcher über Alles, König des ethiſchen Reiches zur gütigen, gnadenvollen Regierung über die Guten, zur ſtrengen, ſtrafenden Regierung über die Böſen, und als Richter über beide, über die einen zur Belohnung, über die anderen zur Strafe, Matth. 25, 34. 40: „Der König wird ſprechen zu denen auf ſeiner Rechten" u. ſ. w., — Alles dieſes, wie es in dem theokratiſchen iſraelitiſchen Staate den Königen oblag, namentlich auch das ethiſche Element wahrzunehmen, die

Theokratie zu ſchützen, die eigentlich göttlichen, ethiſchen Geſetze zu handhaben, und wie dieſes allen Königen als Gottes Stellvertretern obliegt. — Chriſto nun, unſerm Könige, unſerm Geſetzgeber und Richter, ſind wir Ehrfurcht, Gehorſam, Furcht, ihm als Gott-Könige — Anbetung, ihm als erlöſenden Könige (*Jesus — rex*) Liebe und Dank ſchuldig. — Im 109. Pſalm wird ſein Königthum mit dem Prieſterthume innig verbunden, V. 1. 2. 4., wie Melchiſedek, ſein Typus, beides war, Geneſ. 14, 18. coll. Zach. 6, 13., wie er denn als Prieſter (Erlöſer, Jeſus) und König (rex) am Kreuze ſtarb, vgl. die Ueberſchrift, Joh. 19, 19.

Die Vulgata überſetzt unſere Stelle paſſiviſch, wornach nicht Jehovah, ſondern der Meſſias die Worte ſpricht: Ego autem *constitutus sum* rex ab eo, nach dem Vorgange der LXX: κατεσταθην βασιλευς; wobei weder das Genus und die Bedeutung des Zeitworts נָסַךְ (נָסַכְתִּי), noch die Suffixen der erſten Perſon in מַלְכִּי und ſpäter in קָדְשִׁי beachtet ſind. Wollte man das Zeitwort auch paſſiviſch leſen נְסַכְתִּי (wie Prov. 8, 23.) = *unctus* sum, ſo ſtimmte doch das übrige nicht; nicht könnte man ſagen: Ego autem unctus sum rex *meus* (ab eo) super Sion montem sanctum meum; das erſte *meus* iſt in der Vulgata ausgelaſſen, *ab eo* zugeſetzt, und ſtatt: super montem s. *meum* iſt *ejus* gegeben. — Aquila gibt: διεσωσαμην (incolumem praestiti) βασιλεα μου. Symmachus: ἐχρισα κ. τ. λ.

„Ueber Sion, meinen heiligen Berg" — genau: den Berg meiner Heiligkeit. — Nachdem David zu Hebron ſieben Jahre und ſechs Monate über Juda regiert hatte, zog er gen Jeruſalem gegen die Jebuſiter und eroberte die Burg Sion (II. Kön. 5, 5—7). Dieſe Burg, die Stadt David's genannt (l. c. V. 7.), wurde in der Folge der Hauptſitz der Theokratie, hierhin wurde die Bundeslade (Schechinah, vgl. Allioli rel. Alterth. S. 111.) gebracht (l. c. Cap. 6.) und ganz in der Nähe, auf dem mit Sion zuſammenhangenden Berge Morijah, ſpäter der Salomoniſche Tempel erbauet. Sion, als Wohnſitz Gottes, den er vor allen anderen zu ſeiner Ruheſtätte — מְנוּחָה — erwählet hat, wird in vielen Pſalmen herrlich beſungen, vgl. Pſ. 47, 3. ff.; 77; 67 ff.; 86; 131, 13—18. Mit rührender Sehnſucht, mit einem religiöſen Heimweh richten die frommen Iſraeliten in der Gefangenſchaft ihre thränenvollen Blicke nach Sion, Pſ. 136: Super flumina Babylonis, illic sedimus, et flevimus, cum recordaremur Sion etc. Jeruſalems Einwohnerſchaft heißt: „Tochter Sions." Ueber dieſen von Gott zu ſeiner einzigen Woh-

nung auf Erden auserwählten, vom ganzen Volke Israel so innig geliebten Berg, welcher so zu sagen die königliche und priesterliche Würde in sich vereinigte wegen der Königsburg und wegen der Bundeslade und später des in nächster Nähe erbaueten Tempels, über diesen heiligen Berg Gottes hat Jehovah seinen König gesalbet, über diesen Berg soll der Gesalbte Gottes König sein als ethischer, priesterlicher König, so wie Gott selbst König war über Sion, seine h. Wohnung unter Israels Volke auf Erden. Zu beachten ist diese Succession des Messias in Jehovah's, des Sohnes in des Vaters Stelle und h. Wohnsitz; da wo Jehovah's Sitz auf Sion aufhört, beginnt der seines Messias, und zwar bis zum Ende der Tage.

Nehmen wir die Frage nun nochmals auf: Wer ist dieser von Gott über Sion gesalbte König? Ist es David? Wohl war David, nach der Eroberung der Burg Sion, auch König über Sion, aber er war nicht gesalbet als König über Sion, welches nach seiner Salbung zu Hebron noch 7½ Jahre in der Gewalt der Jebusiter blieb; soll das „heute" in V. 7. in Beziehung auf David einen Sinn haben, so hätte er am Tage seiner Salbung auch gleich König über Sion sein müssen. Und dann heißt es von David, daß die Aeltesten Israels ihn salbten, s. II. Kön. 5, 3. 5—7. coll. 2, 4; in den messianischen Stellen aber geht die Salbung des Messias beständig von Gott aus, direct, ohne das Medium weder von materiellem Oele noch von Personen, die im Namen oder anstatt Gottes die Salbung vollzögen, so Ps. 44, 8. Isai. 61, 1. Apgsch. 4, 27; 10, 38. Daß von der Salbung David's durch Samuel (I. Kön. 16.) unsere Stelle nicht reden könne, erhellet leicht durch die Betrachtung des Inhalts des ganzen Psalmes. Daß von Salomo's Salbung unsere Stelle ebenfalls nicht gelten könne, ist in der Einleitung nachgewiesen. Jedweden anderen spätern König Israels als Subject unsers Psalmes anzunehmen, wozu De Wette geneigt ist, dafür kann nicht ein einziger Grund angegeben werden.

Der über Sion von Gott gesalbte König kann demnach kein anderer sein, als der Messias, der Gesalbte Gottes κατ' ἐξοχην.

Die folgenden unbestreitbar messianischen Stellen des A. T. lassen dieses nicht im mindesten bezweifeln. Von ihm, dem Heilande Jesus Christus, heißt es Isai. 62, 11: „Saget der Tochter Sions: siehe, dein Heiland kommt; siehe, sein Lohn ist mit ihm, und sein Werk vor ihm." Dieser Heiland aber ist zugleich der König Sions (wie die Kreuzüberschrift sagt), wie es der Prophet Zacharias 9, 9. in ganz

ähnlichen Worten weissagt: „Freue dich hoch, du Tochter Sions, juble, du Tochter Jerusalems! Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und gottbeschützt" u. s. w. vgl. Matth. 21, 1—5. (Gottbeschützt, יְשׁוּעַ — vgl. die Verse 4. 5. ff. unsers Psalmes, wo Jehovah die Anschläge der Feinde seines Messias vereitelt und ihn selbst zum Könige und zum Rächer derselben aufstellt. Vgl. Isai. 42, 1; 50, 7 ff.). Er ist das „Lamm, der Beherrscher der Erde" (s. hier V. 8.), welches zum Berge der Tochter Sions zu senden Gott angefleht wird, Isai. 16, 1.

Von diesem König-Messias für Sion singt Isaias: „Wie schön sind auf den Bergen die Füße dessen, der den Frieden verkündet und predigt, Gutes verkündet, vom Heile predigt; der zu Sion sagt: Dein Gott wird herrschen." Isai. 52, 7. Sion in unserer Psalmenstelle ist dasselbe, wovon derselbe Isaias weissagt: „Und in der letzten (d. h. der messianischen) Zeit wird der Berg des Hauses des Herrn festgegründet sein auf dem Gipfel der Berge, und sich erheben über die Hügel, und strömen werden zu ihm alle Völker ... denn von Sion wird ausgehen das Gesetz, und das Wort des Herrn von Jerusalem." Isai. 2, 2—4. („Alle Völker," vgl. unten V. 8.): In die Gründe Sions will der Herr den bewährten, köstlichen Eckstein (den Messias) legen, Isai. 28, 16. Dort wird der Messias den (geistigen) Tempel des Herrn bauen (die christliche Kirche stiften), und wird sitzen und König sein auf seinem Throne, und Priester sein auf seinem Throne, Zach. 6, 12. 13. cf. Ps. 109, 1. 4; „von Jerusalem werden die Ueberbleibsel ausgehen, und die Erlösung vom Berge Sion," Isai. 37, 32. — Sein Königthum und Priesterthum aber errichtete in der Fülle der Zeit dieser „Sproß" (Zach. 6, 12.) Jehovah's und David's in Sions Stadt, da er als König der Juden und als Jesus (in welchem Namen „Erlöser" sein Hoheprieſterthum ausgesprochen ist) am Kreuze litt und starb, und als der in die Gründe Sions gelegte Stein die Missethat des Landes an Einem Tage wegnahm (Isai. 28, 16. Zach. 3, 9.), und das neue Gottesreich, die neue Theokratie, den neuen Bund gründete durch sein eigen Blut. Und von nun an sollte dieses neue Gottesreich, sollten die Gnaden und Segnungen desselben, von (Sion) Jerusalem angefangen, allen Völkern verkündet werden, Luc. 24, 47. Apgsch. 1, 8. So ist also Sion in unserer Stelle sowohl in seiner ersten und nächsten localen Bedeutung zu nehmen, als wo die Herrschaft, das Königthum des Messias, durch seinen Tod gegründet

wurde, und von wo angefangen das Geſetz des neuen Bundes in aller Welt verkündet werden ſollte; dann aber iſt Sion, als Sitz der Theokratie im alten Bunde, in zweiter Bedeutung ein Typus des neuen Gottesreiches, zu welchem wir gekommen ſind, und iſt ſomit der Mittelpunkt zwiſchen beiden Teſtamenten, wo das alte aufhörte und das neue ſeinen Anfang nahm. Der h. Paulus lehrt dieſes deutlich: „Ihr (Chriſten) ſeid nicht gekommen zu dem rauchenden Berge, den man anrühren konnte (Sinai, wo das alte Geſetz gegeben wurde) ... ſondern ihr ſeid gekommen zu dem Berge Sion[1]), zu der Stadt des lebendigen Gottes, zu dem himmliſchen Jeruſalem, zu der Menge vieler Tauſend Engel, zu der Gemeinde der Erſtgebornen, die im Himmel angeſchrieben ſind; zu Gott, dem Richter Aller, und zu den Geiſtern der vollkommnen Gerechten; zu Jeſus, dem Mittler des neuen Bundes, und zu der Beſprengung mit einem Blute, das um etwas Beſſeres ruft, als das Blut Abels," Hebr. 12, 18. 22—24. Dieſes Sion, dieſes Jeruſalem iſt nun unſere Mutter, Gal. 4, 26., da von daher das Chriſtenthum mit allen ſeinen Gnaden ausging; und die chriſtliche Kirche hat auch darum dieſen myſtiſchen, allegoriſchen Namen Sion oder Jeruſalem behalten, z. B. Lauda, Sion, Salvatorem. — Aber nicht allein von der chriſtlichen Kirche in der Zeit und auf Erden, ſondern auch von der ewigen und himmliſchen Kirche, wo „die Engel und die Geiſter der vollkommnen Gerechten" bei Gott in Seligkeit wohnen, iſt Sion ein Typus; der h. Johannes ſieht das Lamm ſtehen auf dem Berge Sion, und mit ihm diejenigen, welche ſeinen und ſeines Vaters Namen auf ihren Stirnen geſchrieben trugen, Apok. 14, 1; und ebenſo iſt das irdiſche Jeruſalem Typus des himmliſchen, vgl. Apok. 21.

So wie nun von David, dem Könige, der Meſſias dem Fleiſche nach abſtammet, er der Vater des Meſſias iſt (Röm. 1, 3. Matth. 1, 1. ꝛc.): ſo iſt auch der Königsſitz David's, die Burg Sion, der Königsſitz des Meſſias, ſeines Sohnes, und zwar im geiſtigen Sinne,

---

1) Sion wird dem Berge Sinai, den man anrühren konnte, gegenübergeſtellt als unberührbarer Berg; denn die Kirche des neuen Bundes und das himmliſche Gottesreich ſind unberührbar der höchſten Idee nach, da das Reich Gottes in uns wohnt, Luc. 17, 20. 21. coll. Joh. 4, 21—24. Ihre ſonſtige Sichtbarkeit iſt dadurch nicht ausgeſchloſſen.

Luc. 1, 32. ꝛc. Und wie dieſe Königsburg feſtgegründet iſt auf dem Berge des Herrn (Iſai. 2, 2.), ſo iſt auch die Kirche Jeſu Chriſti auf einem Felſen feſtgegründet, Matth. 16, 18. I. Tim. 3, 15; in dieſem königlichen Hauſe David's iſt das Horn des Heiles (ein feſtes, dauerhaftes Heil) uns aufgerichtet, Luc. 1, 69. Von einem Berge riß der Stein, der Meſſias, ſich los und erfüllte die ganze Erde, Dan. 2, 44. 45. vgl. unſern Pſalm V. 8; und die Kirche iſt die Stadt, die auf dem Berge liegt, Matth. 5, 14., Allen weithin ſichtbar und erkennbar; iſt die Stadt des lebendigen Gottes, Hebr. 12, 22. Und da der Berg Sion, eben als Berg Gottes des Allerheiligſten, ſein heiliger Berg iſt, ſo iſt auch die Kirche des Gott-Königes, des Meſſias, des Sohnes Gottes, eine heilige Kirche, und ſind die Mitglieder derſelben, ſo wie ein königliches Prieſterthum, ſo auch ein heiliges Volk, I. Petr. 2, 9. cf. Röm. 1, 7. Eph. 5, 26. 27. ꝛc. Und ſo wie ferner Sion (und Jeruſalem) der einzige Wohnſitz des wahren Gottes im alten Bunde auf der ganzen Erde war (Pſ. 131, 13. 14.), ſo iſt auch die Kirche des Sohnes Gottes auf Erden nur Eine, „ad quam ... necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles.“ Irenäus contr. haereses L. I. C. 3. Da nun Sion, als der h. Berg Gottes, als der einzige Sitz des wahren Gottes auf Erden im alten Bunde, die vorzüglichſte, die heiligſte, die auserleſenſte, die einzige und herrlichſte Stätte auf der ganzen Erde war, ſo konnte kein paſſenderes Wort, kein paſſenderer Typus für das neue Gottes- und Himmelreich des Meſſias, für ſeine Kirche in der Zeit und in der Ewigkeit, gewählt werden.

In den folgenden drei Verſen 7. 8. 9. redet der Meſſias, gewiſſermaßen die Rede Jehovah's im vorigen Verſe aufnehmend und in derſelben fortfahrend. Aber er redet nicht in ſeinem eigenen Namen, ſondern verkündet nur, was Jehovah ſeinem ewigen Rathſchluſſe nach zu ihm geſprochen, in Beziehung auf ihn, zu ſeinen Gunſten, beſtimmet hat. In dieſer Rede des Meſſias iſt eine Vorrede, worin er hinweiſet auf Jehovah, der das Folgende zu ihm geſprochen habe, mit deſſen beiläufiger Erklärung, daß er ſein ewiger Sohn ſei, V. 7. In den nächſten beiden Verſen kommt die eigentliche Promulgirung deſſen, was Jehovah ihm verleihen wolle, und zwar 1) daß er ihm, ſeinem Sohne, alle Völker zu ſeinem Erbe, und die ganze Erde zu ſeinem Beſitzthume geben, und 2) ihm das Strafgericht über die Widerſpänſtigen zuweiſen wolle, V. 8. 9.

V. 7. „Ich will verkünden über den Rathſchluß:
Jehovah ſprach zu mir: „„Mein Sohn biſt Du,
Ich habe dich heute geboren.““

„Ich will verkünden über den Rathſchluß — אֲסַפְּרָה אֶל־חֹק — Das Zeitwort סָפַר zählen, ſchreiben (daher סֹפֵר Schreiber, סֵפֶר Buch), im Piel: erzählen, kundmachen, verkünden, offenbaren, veröffentlichen, ſo daß Alle es wiſſen. Es liegt in dieſer Vorrede des Meſſias, daß er das ihm vom Vater Geſagte als Herold, als der λογος — der Sprecher Gottes — öffentlich proclamiren will, damit es Niemandem unbekannt bleibe. — אֶל־חֹק, אֶל = de, in Beziehung, über (über den göttlichen Rathſchluß will ich die Veröffentlichung machen); חֹק, von חָקַק eingraben, einhauen, feſtſtellen, anordnen, beſchließen, alſo: δογμα, die Beſtimmung, der Wille, der Beſchluß, der Rathſchluß, das von Gott Feſtgeſetzte; und zwar eine ſolche Beſtimmung, welcher, als einer göttlichen, nichts hinzugethan, nichts abgenommen werden kann, ein ewig unumſtößlicher Beſchluß, cf. Apok. 22, 18. 19., ſo wie die göttlichen (moraliſchen) Geſetze überhaupt für ewige Zeiten feſtſtehen, vgl. Pſ. 118. passim, coll. Matth. 24, 35. So wie hier das dem Meſſias Zugedachte als ein ewiger, unabänderlicher Rathſchluß Gottes bezeichnet wird, ſo wird Pſ. 109, 4. ihm die Prieſterwürde mit einem Eidſchwur als eine ewige Würde verliehen, deren Verleihung Gott nie gereuen könne und werde.

Joſeph Scheth ſagt S. 109. einleitend zu unſern Worten: „Der prophetiſche Dichter hat eine himmliſche Scene vor ſeiner Seele ſchwebend; in dieſer hört er ſo eben Jehovah zu ſeinem Sohne, der ihm zur Seite ſteht, die feierlichen Worte des 6. V. ſprechen. Dieſer, entzückt darüber, iſt es nun, den der Prophet in dieſem und den folgenden Verſen redend einführt. In dem erwähnten Zuſammenhange iſt es wohl nicht anders denkbar, als daß der Sohn über einen ſo huldvollen Ausſpruch in freudiger Bewegung ſpricht. Das: „Ich erzähle, will erzählen, verkünden,“ muß daher emphatiſch: „ich will mit Luſt, mit Entzücken erzählen,“ verſtanden werden.“ Das ה paragog. gibt dieſe Bedeutung an. Vgl. Pſ. 44, 18; 21, 23.

Der Meſſias verkündet, wie geſagt, nicht in eigenem Namen, aus eigener Machtvollkommenheit etwas, ſondern es iſt der Wille, der Beſchluß Jehovah's, ſeines Vaters, den er verkündet, erzählt; der Vater beſtimmet, ordnet an für ihn, und genau hiernach ſich richtend

verkündet er und erfüllet er in der Welt nur den Willen des Vaters. Dieſes tritt uns ſowohl im A. als N. T. überall deutlich entgegen. So war es Gott, der im Paradieſe beſtimmte, daß der Weibesſaame der Schlange den Kopf zertreten; es war Gott, der den Patriarchen verhieß, daß durch ihren Saamen alle Völker der Erde geſegnet werden ſollten; es war Gott, der den Meſſias zum Lichte der Heiden machte, ſein Heil zu ſein bis an die Enden der Erde (Iſai. 49, 6.); der ihn als feſten Eckſtein in die Gründe Sions legte (daſ. 28, 16.); es war Gott, der ihn durch Leidensfülle zermalmen wollte, unſer Aller Miſſethaten auf ihn legte u. ſ. w. Iſai. 53. So gehen überall die Beſtimmungen über das, was der Meſſias auf Erden zu thun, zu leiden haben ſollte, von Jehovah, von Gott dem Vater aus, der den Sohn aus übergroßer Liebe in die Welt gab (Joh. 3, 16. Röm. 8, 32.); und der Sohn übernimmt freiwillig Alles, was der Vater ihm zugetheilt; er bekennt, daß er von ſich ſelbſt nichts rede oder thue, ſondern ſo wie der Vater es ihm geſagt oder gelehrt hat (Joh. 8, 28; 12, 49. 50; 7, 16.); und jeglichen Willen Gottes zu thun, dazu iſt er in dieſe Welt gekommen (Joh. 6, 38; 5, 30. Matth. 26, 39.). So iſt alſo ſeine ganze Beſtimmung von Oben her, vom Vater, durch deſſen ewigen Rathſchluß Alles für ihn angeordnet und feſtgeſetzt iſt; an unſerer Stelle verkündet er hiervon nur das, was in den obengenannten zwei Beziehungen für ihn, den König und geliebten Sohn, feſtgeſetzt iſt.

Die Vulgata gibt unſere Worte, und zwar noch als zum vorigen Verſe gehörend, mit: „praedicans praeceptum ejus.“ Da ſie die Worte des vorigen Verſes als vom Meſſias geſprochen genommen hatte, ſo konnte ſie jetzt, zur innigeren Verbindung, das Participium praedicans in Anwendung bringen; nur müſſen die Worte in dem Sinne der gegebenen Ueberſetzung genommen werden: „verkündend ſeinen Rathſchluß,“ nicht aber in dem von Manchen gegebenen Sinne: „predigend ſein Geſetz,“ mit Beziehung auf Iſai. 2, 2—4. und Joh. 18, 36. 37., welche Beziehung unſerer Stelle durchaus fremd iſt.

„Jehovah ſprach zu mir.“ Vgl. wie David II. Kön. 23, 2. 3. bekennt, daß der Geiſt Gottes durch ihn geſprochen, daß der Starke Iſraels geredet; und nach dieſer Einleitung verkündet David jene Worte Gottes und ſeines Geiſtes; ähnlich die Propheten nach der Einleitung: „So ſpricht der Herr.“

„Jehovah ſprach zu mir.“ Wann? In jenem feierlichen

Augenblicke der Ewigkeit, wo der λογος von ihm zum Wiederherſteller ſeines Reiches und zum Könige deſſelben beſtimmt wurde; näher: alsbald nach dem Sündenfalle im Paradieſe, vgl. Apok. 13, 8. Dieſe Beſtimmung war, wegen des Vorherwiſſens Gottes, daß die Sünde kommen werde, von Ewigkeit; die Ausſprache derſelben für die Menſchen geſchah in der Zeit, und wiederum nicht auf einmal, ſondern allmälig in fortgeſetzten Verkündigungen, bis nahe zur Fülle der Zeit, wo der Meſſias erſcheinen und er nun ſelbſt den Rathſchluß des Vaters kundmachen und allen Willen deſſelben durch die That erfüllen ſollte. Vgl. das Geſagte oben §. 7.: „warum dieſer ſo früh verheißene Erretter“ u. ſ. w. und unten die Erkl. zu Pſ. 77, 2. und Iſai. 53, 1.

Anm. Einige verbinden unſere beiden Satztheile mit einander, indem ſie אֲשֶׁר ſuppliren: „Ich will verkünden den Rathſchluß, welchen Jehovah zu mir ſprach.“ Doch leidet die dichteriſche Sprache ſolche proſaiſche Verbindung nicht. — Auch könnte man überſetzen: Ich will verkünden den Rathſchluß Jehovah's; er ſprach zu mir.

„Mein Sohn biſt Du, ich habe Dich heute geboren.“
בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ׃

Ehe wir zur Erklärung dieſer höchſt wichtigen und inhaltſchweren Worte ſchreiten, bemerken wir vorerſt, daß dieſelben nicht ſo zu verſtehen ſeien, als ob Jehovah mit denſelben den König-Meſſias erſt jetzt eben, bei dieſer Gelegenheit, als ſeinen Sohn anerkenne, als ſolchen proclamire, ihm jetzt erſt ſage, daß er ſein Sohn ſei; denn das war er von Ewigkeit her; ſondern dieſe Worte ſind nur eine Einleitung zu den beiden folgenden Verſen, in denen das Statut, der Rathſchluß Gottes in Beziehung auf den König-Meſſias, ſeinen Sohn, zur Ausſprache kommt; als ob er ſagte: Siehe, da du mein geliebter Sohn biſt, von mir ſelbſt von Ewigkeit her geboren, von mir geſalbt zum Könige über meinen heiligen Berg Sion (d. i. zunächſt über das Volk Iſrael): ſo magſt du von mir fordern, was immer du willſt, ſeien es auch alle Völker, ſei es die ganze Erde — ich will ſie dir geben (vgl. Iſai. 49, 4—6.); deine noch ſo großen Bitten ſollen dir, meinem geliebten Sohne, woran ich mein Wohlgefallen habe, gewährt werden. Vgl. die ganz ähnliche Einleitung zu der darauf folgenden Verkündigung, Iſai. 42, 1 ff.; und Eſth. 7, 2: „Was iſt dein Begehren, Eſther, daß man dir (der Königin) gebe, und was willſt du, daß geſchehe? So du auch die Hälfte meines Reiches verlangſt, wirſt du ſie erhalten.“

„Mein Sohn bist du.“ Der Ausdruck: „Söhne — Kinder Gottes“ (בְּנֵי אֱלֹהִים) wird den Engeln beigelegt, z. B. Job 1, 6; 38, 7; den Königen und Richtern der Erde (als Gottes Stellvertretern, von ihm erwählt, und zugleich ihre Würde bezeichnend), Ps. 81, 1. 6; überhaupt allen Menschen, Matth. 5, 45. Es erhebt sich nun die wichtige Frage: Ist der Ausdruck „Sohn“ in unserer Stelle in dem uneigentlichen Sinne zu nehmen, wie er in den angeführten Stellen von den Engeln, Königen, und überhaupt allen Menschen, genommen werden muß? oder im absolut eigentlichen Sinne?

Zur Behauptung des letzteren Sinnes, daß „Sohn“ in unserer Stelle von einem wahren, eigentlichen Sohne in der nächsten, natürlichsten Bedeutung des Wortes genommen werden müsse, zwingt uns zunächst der erklärende Parallelsatz: „ich habe dich heute geboren“ — וְיָלַדְתִּיךָ — Das Zeitwort יָלַד bedeutet gebären im eigentlichen Sinne, und zwar im Kal von der Mutter, welche die Kinder zur Welt bringt, im Hiphil (הוֹלִיד) vom Vater, welcher sie gebären macht, erzeugt. In unserer Stelle steht nicht das causative Hiphil, sondern das einfache Kal, weil Gott aus sich selbst den Sohn gebiert (daher mit Einigen nicht übersetzt werden darf: ich habe dich heute gezeugt); vgl. Isai. 66, 9. Somit, nach dem Worte selbst, kann hier „Sohn“ weder im charitativen, noch adoptiven, sondern muß im eigentlichsten, im natürlichen Sinne genommen werden, und ist unsere Stelle, so wie die erste, so zugleich die klarste, unumwundenste Stelle des A. T., in welcher der König-Messias als wahrhafter Sohn Gottes ausgesprochen wird.

Es steht aber unsere Stelle nicht vereinzelt da; vielmehr finden wir im weiteren Verlaufe des A. T. Ausdrücke, welche, als erklärende, dasselbe sagen. So heißt der Messias Ps. 44, 7. 8. geradezu Gott — אֱלֹהִים — und Ps. 109, 5: אֲדֹנָי, welche Ausdrücke ihm nur beigelegt werden können, wenn er wahrer Sohn Gottes ist. Bei Isai. 4, 2. heißt er als Sohn Gottes: Sproß Jehovah's — צֶמַח יְהוָה —, und als solcher, der Mensch geworden ist aus der Jungfrau (Isai. 7, 14.), der als Sohn uns geschenkt ist und den Namen trägt: Starker Gott, Vater der Ewigkeit (das. 9, 6.), ist er der Immanuel, der Gott-mit-uns, das. 7, 14; in ihm kommt Gott selbst, uns zu erlösen, das. 35, 4. Als Sohn Gottes ist er die Herrlichkeit Jehovah's (כְּבוֹד יְהוָה), der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und die Gestalt seines Wesens, Isai. 60, 1. Hebr. 1, 3. Als Sohn ist er der Mann der Gemeinschaft Gottes (גֶּבֶר עֲמִיתִי),

d. i. dem Weſen nach Eines mit ihm, der Perſon nach aber von ihm unterſchieden, Zach. 13, 7; iſt er der Engel Gottes, in welchem ſein Name, ſein Weſen iſt, Exod. 23, 20. 21. — Nach dem N. T. iſt er als Sohn Gottes der Aufgang aus der Höhe, Luc. 1, 78; iſt er der eingeborne (μονογενης — unigenitus) Sohn, der in des Vaters Schooße iſt, Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18., welcher letztere Beiſatz genau dem: „ich habe dich heute geboren," entſpricht; als Sohn iſt er der eigene, eigentliche, eigenthümliche (ἰδιος — proprius) Sohn, Röm. 8, 32. und Gott iſt ſein eigener, eigentlicher, eigenthümlicher (ἰδιος) Vater, Joh. 5, 17. 18. Als wahrhafter, eigentlicher Sohn Gottes iſt er darum Eins mit dem Vater (*unum* — substantialiter), Joh. 10, 30; iſt der Vater in ihm, und er in dem Vater, V. 38., und wer ihn ſiehet, ſiehet den Vater, daſ. 14, 9. 10. Als Sohne Gottes und ſomit als wahrem Gott kommt ihm darum gleiche Ehre und Anbetung zu, wie dem Vater, Pſ. 44, 12; 71, 11. Joh. 5, 23. Phil. 2, 10. 11. Apok. 5, 13. Als Sohn Gottes, als der λογος, iſt er wahrhafter Gott (ἀληθινος θεος) und das ewige Leben, der das Leben, vom Vater ihm gegeben, in ſich ſelber hat, I. Joh. 5, 20. Joh. 5, 26; und geboren vom Vater iſt er von ihm ausgegangen (daſ. 8, 42.) als „Deus de Deo, lumen de lumine, Deus verus de Deo vero," Symbol. Niz. Constant. Vgl. Joh. 1, 1. 2. 14.

Wollte man in Beziehung auf das: „ich habe dich geboren," die Stelle Exod. 4, 22: „filius meus primo*genitus* Israel," als Einwendung geltend machen, daß nämlich in dieſer Stelle Iſrael ebenfalls „Sohn, von Gott geboren," genannt werde, was da doch jedenfalls, als vom ganzen Volke geltend, im figürlichen Sinne genommen werden müſſe, ſo iſt dagegen zu bemerken, daß in der angeführten Stelle von Iſrael das Wort בְּכוֹר ſteht, welches allerdings erſtgeboren bedeutet, aber nicht in dem Sinne: von dem Beſitzer ſelbſt geboren, ſondern: für ihn geboren, vgl. Exod. 11, 5; 12, 9. von der Erſtgeburt der Menſchen und des Viehes promiscue. Alſo nicht iſt Exod. 4, 22. von dem Geborenſein des Volkes Iſrael aus Gott die Rede, ſondern von der Würde, welche Iſrael hat als von Gott zum erſtgebornen Sohne erwählt und als ſolcher von ihm behandelt. Vgl. Pſ. 88, 28: „*primogenitum ponam (dabo)* illum — בְּכוֹר אֶתְּנֵהוּ — *excelsum prae regibus terrae*," letzteres deklarativ zum erſten; und vgl. II. Kön. 7, 14: „Ich will ihm ſein zum Vater (לְאָב), und er wird mir ſein zum

Sohne (לִבֵּן);" in welchen beiden Stellen von David und resp. von Salomo, als Typen des Messias, gesagt wird, daß Gott sie zu der Würde seiner Söhne vor anderen erheben, sie als seine Söhne behandeln wolle, sie ihm als solche gelten sollen, denen er eine vorzügliche, eine Vaterliebe beweisen will.

Wie aber, so fragt man, kann von Gott, einem unkörperlichen Wesen, einem Geiste, gesagt werden, daß er einen Sohn, und diesen geboren habe?

Diese nicht unwichtige und nicht abzuweisende Frage beantwortet uns der tiefe, scharfsinnige Denker Origenes auf eine ausgezeichnete Weise. Er sagt: „Infandum autem est, et illicitum, Deum Patrem in generatione unigeniti filii sui, atque in subsistentia ejus exaequare alicui vel hominum vel aliorum animantium generanti; sed necesse est aliquid exceptum esse Deoque dignum, cui nulla prorsus comparatio non in rebus solum, sed ne in cogitatione quidem vel sensu inveniri potest, ut humana cogitatio possit apprehendere, quomodo ingenitus Deus pater efficitur unigeniti filii. Est nempe ita aeterna ac sempiterna generatio, *sicut splendor generatur ex luce. Non enim per adoptionem* spiritus filius fit extrinsecus, sed *natura* filius est.

Videamus tamen, quomodo haec, quae dicimus, etiam divinae scripturae autoritate muniantur. Ait Apostolus Paulus, unigenitum filium *imaginem esse Dei invisibilis* (Coloss. 1, 15.); et ad Hebraeos 1, 3: quia sit *splendor gloriae*, et figura expressa substantiae ejus. Et de sapientia (Sap. 7, 25.): *Splendor est lucis aeternae.* Cf. Isai. 60, 1. — Splendor hujus lucis est unigenitus filius, ex ipso (Deo) *inseparabiliter* velut splendor ex luce procedens.“ Orig. de principiis Lib. I. cap. II. N. 4. 5. 7. Vgl.: „Gott ist Licht,“ I. Joh. 1, 5., und wie der Sohn Gottes heißt: die Sonne der Gerechtigkeit, Malach. 4, 2., das Licht der Welt, das wahre Licht, Joh. 8, 12; 1, 4. 9., und: der glänzende Morgenstern, Apok. 22, 16; weshalb die Kirche von ihm sagt, er sei *lumen de lumine.* Durch diese Erklärung ist obige Schwierigkeit hinlänglich gehoben, und zugleich die Wesensgleichheit und Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, und die Einzigkeit des Sohnes Gottes, welcher *uni*genitus — μονογενης[1])

1) Der Ausdruck Col. 1, 15: *primogenitus* omnis creaturae — πρωτο-

heißt, so wie die ewige Geburt desselben aus dem Vater (vgl. die Erkl. des heute) und nicht minder das stete Bleiben desselben im Vater (Joh. 1, 18. coll. 14, 10.) zur Evidenz, zur Anschaulichkeit fast erklärt.

In Beziehung auf das Wort „Sohn" unserer Psalmenstelle vgl. noch Matth. 21, 37: Zuletzt sandte er (der Herr des Weinberges — Gott) seinen Sohn zu ihnen und sprach: Vor meinem Sohne werden sie sich doch scheuen" (cf. Hebr. 1, 1. 2.), welche Stelle ganz unverkennbar mit Beziehung auf unsere Stelle und überhaupt auf den ganzen Psalm gesprochen ist. Ferner ist, wie oben ebenfalls bereits bemerkt wurde, nicht zu verkennen, daß in den Worten des Hohenpriesters Matth. 26, 63: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest, ob du der Christus, der Sohn Gottes bist," eine Bezugnahme auf unsern Psalm, und zwar auf V. 2: „gegen seinen Gesalbten," oder V. 6: „ich habe gesalbet meinen König," und unsern V. 7: „du bist mein Sohn," enthalten ist. S. oben ad Vers 2.

Es übrigt noch die Erklärung des Wortes „heute" — הַיּוֹם. Das hebräische Wort bedeutet genau: den (= diesen) Tag, *ho*die — i. e. *hoc* die, aujourd'hui. Der Artikel הַ steht in demselben als pronom. demonstr., wie das griechische ὁ, ἡ, το bei Homer und Herodot. Vgl. das deutsche: „ich will's den Augenblick thun," d. i. diesen Augenblick, jetzt gleich.

Aber welche Bedeutung muß in unserer Stelle dem Worte beigelegt werden?

Diejenigen, welche unsern Psalm von der Inauguration eines irdischen Königs in Israel erklären, sind mit der Deutung des „heute" leicht fertig; es ist ihnen eben der Tag seiner Inauguration, wo er zum Könige gemacht, gesalbt ist (s. Gesenius und vgl. De Wette). Diese Erklärung bedarf wahrlich keiner weiteren Widerlegung, oder vielmehr, es liegt dieselbe hinreichend in dem bisher Gesagten und in dem ferner noch zu Sagenden. Und dann haben diese genannten und ihnen ähnliche Erklärer den wichtigen Umstand übersehen, daß dieser ganze Vers 7. nur eine Einleitung zu den beiden folgenden ist, wie oben nachgewiesen.

τοκος πασης κτισεως — steht dem μονογενης nicht entgegen, da der Ausdruck das Eherstein des Sohnes vor allen geschaffenen Dingen aussagt, vgl. *Joh. 8, 58; 17, 5. 24. Prov.* 8, 23 ff.

Festgehalten muß nun zuvörderst werden, daß Jehovah zu seinem wahrhaften, eigentlichen, von ihm gebornen Sohne spricht; nach diesem Anhaltspunkte muß das Wort „heute" seine richtige Erklärung finden. Die Idee Gottes involvirt mit absoluter, metaphysischer Nothwendigkeit die Ewigkeit; Gott kann nur von Ewigkeit sein, das Gegentheil ist undenkbar, trägt einen Widerspruch in sich. Ist aber Gott der Vater von Ewigkeit, so kann auch der Sohn, als unmittelbare und stete Ausstrahlung seines Wesens, in welchem nie die leiseste Veränderung eintreten kann (Jakob. 1, 17.), nur von Ewigkeit sein; er muß von Ewigkeit mit dem Vater coexistiren, ohne daß auch nur ein einziger Augenblick gedacht werden könnte, wo er nicht existirt habe. Diese actio Dei ad intra, die generatio filii (und desgleichen die processio spiritus sancti aus dem Vater und Sohne) kann nicht irgend einer Zeit angehören; das Gegentheil ist ebenso undenkbar und widersprechend in sich selbst, als daß Gott der Vater nicht von Ewigkeit wäre. Somit haben wir in dem Ausdruck הַיּוֹם „heute" nicht einen physischen, sondern einen metaphysischen Ausdruck (wie in der Stelle Exod. 3, 14.), und kann demnach nur bedeuten: von Ewigkeit. Nach dieser festen metaphysischen Grundlage mögen zur Erläuterung einige Stellen aus tief denkenden Interpreten folgen. Geierus sagt: „In *praesentissimo unicoque aeternitatis fluxu*, ubi nihil praeteritum, nihil futurum." Scaliger sagt nach dessen Citat: „Praeteritum *jam non* est, futurum autem *nondum*; *unum praesens semper est*; nam etsi abit tempus, tamen hoc, quod est, praesens est." Coccejus sagt: „*Aeterna* autem generatio ad *hodiernum* refertur, quatenus et tempus omne aeternitati coëxistit, et, quod fluente tempore ex heri in hodie idem manet, aeternum intelligitur." Augustinus: „In aeternitate nec praeteritum quidquam est, quasi esse desierit; nec futurum, quasi nondum sit; sed praesens tantum, quia, quidquid aeternum est, semper est." Bei Gott nämlich gibt es kein Gestern und kein Morgen, keine Vergangenheit und keine Zukunft, nach der Kategorie der Zeit, sondern ein ewiges Heute. Die h. Schrift drückt dieses für den menschlichen, nach der Zeit abmessenden Verstand anschaulich aus, wenn sie sagt: „Ein Tag ist bei dem Herrn, wie tausend Jahre, und tausend Jahre sind wie Ein Tag." II. Petr. 3, 8. vgl. Ps. 89, 4; 101, 28.

Wir haben aber andere deutliche Stellen der h. Schrift, welche, obgleich die Erklärung unserer Stelle recht gut auf eigenen Füßen

ſtehen kann, den Schlüſſel zur richtigen Erklärung derſelben geben, Stellen, in denen das metaphyſiſche „heute“ mit entſprechenden Worten über allen Zweifel erhaben erklärt wird. Bei Iſai. 9, 6. wird dem Sohne außer anderen Namen auch der gegeben: אֲבִי־עַד = „Vater der Ewigkeit,“ oder Ewiger — der die Ewigkeit beſitzt, von Ewigkeit her iſt. Bei Michäas heißt es noch deutlicher von dem Herrſcher in Iſrael, der in Bethlehem geboren werden ſoll: „deſſen Ausgang iſt von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit“ — : וּמוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם — Mich. 5, 1. Die perſönliche Weisheit — der λογος — ſagt von ſich: „Von Ewigkeit bin ich geſalbet, von Anbeginn, vor Beginn der Erde“ — מֵעוֹלָם נִסַּכְתִּי מֵרֹאשׁ מִקַּדְמֵי־אָרֶץ: — Prov. 8, 23., wo die beiden letzteren Beſtimmungen eine für den menſchlichen Verſtand anſchauliche Erklärung der erſteren: „von Ewigkeit,“ ſind und wo die Schrift ſelbſt uns den Fingerzeig gibt, daß ſämmtliche Ausdrücke gleichbedeutend ſind und die reine metaphyſiſche Bedeutung: „von Ewigkeit,“ haben. Noch iſt zu beachten, daß das mehrfach im A. T. dem Meſſias gegebene Wort „Gott“ auch eben darum ſeine Ewigkeit ausſpricht, namentlich Iſai. 9, 6., wo „Gott“ und „Vater der Ewigkeit“ unmittelbar neben einander ſtehen.

Wie nun auf dieſe klare Weiſe das A. T. in den angeführten Stellen das „heute“ erklärt, ſo erklärt es auch das N. T. Vom λογος, der perſönlichen Weisheit des Vaters, ſagt der h. Johannes, der Adler des N. T.: „Im Anfang (in principio) war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort; daſſelbe war im Anfang bei Gott,“ Joh. 1, 1. 2., alſo es war vom Anfang an, war bei Gott, war ſelbſt Gott, und konnte als ſolcher nur bei Gott ſein. Dieſes in principio erhält ſeine Erklärung nur aus den obigen Stellen, Iſai. 9, 6. Mich. 5, 1. Prov. 8, 23. Die Ewigkeit und das wahrhaft göttliche, metaphyſiſche Sein legt der Heiland ſich ſelber bei, wenn er ſagt: „Ehe Abraham ward, bin Ich“ (ἐγω εἰμι), Joh. 8, 58., ein Ausdruck, ſo inhaltſchwer, wie der im Exod. 3, 14: „Ich bin, der ich bin“ — „der Iſt,“ der ein ewiges, ſelbſtſtändiges Sein hat, ohne ein Gewordenſein. Der dieſes aus dem Dornbuſche, der brannte und nicht verbrannte, zu Moſes ſprach, war aber nach höchſter Wahrſcheinlichkeit der λογος, nicht Jehovah, der Vater, denn dieſen hat Niemand, auch nur im Bilde, je geſehen, noch ſeine Stimme gehört, Joh. 1, 18; *5, 37. I. Timoth.* 6, 16. (Vgl. über den Gott-Engel des alten

Bundes.) Hierhin gehört ferner die Stelle: „der Eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooße iſt," Joh. 1, 18. Andere Stellen, in denen der Heiland ſich ein vorweltliches (was nach Prov. 8, 23. ein ewiges bedeutet) Daſein beilegt, ſind Joh. 17, 5. 24. vgl. Joh. 6, 63. Luc. 10, 18. coll. Joh. 1, 27. II. Cor. 8, 9. Coloſſ. 1, 15. Hebr. 13, 8. Apok. 1, 17. 18.

So iſt alſo in unſerer Stelle ganz unbeſtreitbar die ewige Geburt des Sohnes aus dem Vater durch das metaphyſiſche „heute" ausgeſprochen; in der Stelle ſelbſt liegt dieſes, ſo wie die unfehlbare Erklärung in den aus dem A. und N. T. beigebrachten erläuternden Stellen.

Unſere Kirchenlehre ſagt daſſelbe. Das Symbolum von Nizäa belegt diejenigen mit dem Anathem, welche ſagen, es habe eine Zeit gegeben, wo der λογος nicht war: „Τους δε λεγοντας, ὁτι ἦν ποτε, ὁτε οὐκ ἦν, και πριν γεννηθηναι οὐκ ἦν, και ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο, ἢ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως ἢ οὐσιας φασκοντας εἰναι, ἢ κτιστον, τρεπτον, ἢ ἀλλοιωτον τον υἱον του θεου, ἀναθεματιζει ἡ καθολικη ἐκκλησια."

„Eos autem, qui dicunt: erat aliquando (sc. tempus), quando non erat (sc. filius), et antequam nasceretur (sc. ex Maria), non erat; et quia ex iis quae non sunt, factus est; aut ex alia substantia, vel essentia, dicunt esse; vel creatum, vel convertibilem filium Dei, anathematizat catholica Ecclesia."

Das Symbolum Niz. Constant. ſagt: „Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum, filium Dei unigenitum, et ex Patre *natum ante omnia saecula*, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero; natum, non factum, homousion Patri, id est, ejusdem cum Patre substantiae (in dem Symbolum der Meſſe kurz: consubstantialem Patri): per quem omnia facta sunt."

Wir haben nun über unſere ganze Stelle eine autoritative Erklärung des h. Paulus im Briefe an die Hebräer, in deſſen erſtem Capitel er die Gottheit des Sohnes Gottes, durch den er in der letzten Zeit zu uns geredet, der da ſei der Welt-Schöpfer und -Erhalter, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und die Geſtalt ſeines Weſens, durch mehrfache Vergleichungen mit den Engeln beweiſet. Gleich anfangs dient ihm unſere Stelle zum Beweiſe, wo er ſagt: „Er iſt um ſo viel erhabener, als die Engel, je vorzüglicher der Name iſt, den er vor ihnen ererbt hat. Denn zu welchem Engel hat Gott je

gesagt: **Mein Sohn** bist du, ich habe dich heute geboren?" Vielmehr sollen alle Engel Gottes ihn anbeten, Hebr. 1, 1—6. Zuerst ist durch diese Stelle Pauli die Messianität unsers Verses (und Psalmes) erwiesen; dann ersehen wir bei genauer Betrachtung daraus, daß Paulus das Wort Sohn und den Beisatz: „ich habe dich heute geboren," im eigentlichen Sinne verstanden habe, denn sonst hätte er auf den Namen, d. i. auf den Namen „Sohn", den er vor den Engeln ererbt habe, ein so großes Gewicht nicht legen können, da ja die Engel auch „Kinder Gottes" genannt werden. Wiederum erkennen wir aus seinen Worten die Erhabenheit des Sohnes über die Engel, da er der Welt-Schöpfer und Erhalter, der Abglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild des Wesens Gottes (cf. Exod. 23, 21: „est nomen meum in illo") genannt wird. Dem aber alle diese Vorzüge beigelegt werden, namentlich die Welt-Schöpfung und Erhaltung und die substanziale Einheit und Gleichheit mit dem Wesen Gottes, und der selbst auch die Engel erschuf (Colos. I, 16.): der kann nicht auch in der Zeit erschaffen, der muß von Ewigkeit, und Gott sein. Die Engel sind Kinder, Söhne Gottes durch die Erschaffung, vgl. Job. 1, 6; 2, 1; 38, 7; der Sohn Gottes aber, der λογος, durch die generatio divina aeterna.

So wie in unserer Stelle David mit einem Seherblicke, wie Johannes, der Evangelist, die ewige Geburt des Sohnes Gottes aus dem Vater durch Offenbarung des h. Geistes schauet und dieses Geheimniß, als der Erste, der Welt offenbart: so hat auch der himmlische Vater selbst in der Zeit hierüber Zeugniß abgelegt und der ganzen Welt durch die feierliche Stimme vom Himmel unsere Stelle bestätiget. Bei der feierlichen Inauguration Christi zu seinem Messiasamte, bei der Taufe am Jordan, sprach diese Stimme: „Dieser ist mein geliebter Sohn (ὁ υἱος μου ἀγαπητος), an welchem ich mein Wohlgefallen habe," Matth. 3, 17; dieselben Worte wurden ebenfalls bei seiner Verklärung gehört, Matth. 17, 5. Auf dieses Zeugniß des Vaters bei der Taufe beruft sich der Heiland Joh. 5, 37., und der h. Petrus erzählt das bei der Verklärung Gehörte in seinem II. Brfe. 1, 17. — Bei der Taufe schwebte über dem Messias auch der h. Geist, durch dessen übernatürliche Wirkung der ewige Sohn Gottes Mensch geworden war, weshalb der Sohn der Jungfrau, und zwar propter unionem hypostaticam, auch genannt werden sollte: „Sohn Gottes," „Sohn des Höchsten," „das Heilige," Luc. 1, 32. 35. coll. Dan. 9, 24. Uebrigens ist bei der Stimme Gottes bei der Taufe und Ver-

klärung Jesu ebenfalls zu berücksichtigen die Stelle Jsai. 42, 1: „Siehe da, mein Knecht, dem ich beistehe, mein Auserwählter, an welchem meine Seele Wohlgefallen hat: ich will meinen Geist über ihn geben." — Warum aber wird der Messias an der Stelle unsers Psalmes mit dem Namen Sohn, und Jsai. 42, 1. und öfter mit dem Namen Knecht angeredet und bezeichnet? Der Grund liegt in den verschiedenen Umständen, unter denen beide Stellen gesprochen wurden. In unserer Psalmenstelle ist, wie im ganzen Psalm, von der Zeit die Rede, wo der Messias, nach Vollbringung des Erlösungswerkes, aus dem Zustande seiner Erniedrigung heraustrat in den Stand seiner Verherrlichung, wo er nun als herrlicher, ewiger König über Sion gesalbt war, wo alle Völker ihm zum Erbe, die Enden der Erde ihm zum Besitzthum gegeben wurden, was er selbst nach seiner Auferstehung sich erst zusprach, Matth. 28, 18 ff., und die strenge Herrschaft über seine Feinde ihm verliehen wurde; ähnlich wie er im 109. Psalm Herr David's und sogar Adonai genannt wird, welcher Psalm ebenfalls der Zeit seiner Verherrlichung angehört. Für die Zeit seiner Verherrlichung aber, wo er nicht mehr Knecht war, konnte dieser Ausdruck im Munde Jehovah's auch nicht mehr Statt haben, sondern nur der höhere und ewig bleibende: „Sohn." In der Stelle Jsai. 42, 1. und überall, wo der Ausdruck Knecht bei ihm sonst noch vorkommt, ist eben von der Erniedrigung des Messias (coll. Phil. 2, 7 ff.) die Rede, dem der h. Geist zu seinem messianischen Wirken und Leiden (coll. Hebr. 9, 14.) ertheilt wird, und welches er in größter Niedrigkeit, nur als Diener und Knecht verwaltete und übernahm, vgl. Matth. 20, 28; auf diese Erniedrigung, Armuth, Verachtung und Leidensfülle folgte die Verherrlichung, in welcher er „einen Namen trägt, der da ist über alle Namen," Phil. 2, 9 ff.

Die gegebene und nachgewiesene Erklärung unsers ganzen Verses von der ewigen Geburt des Sohnes — λογος — aus dem Vater, des Sohnes, der in der Fülle der Zeit durch Jncarnation unser Messias — Christus — wurde (Joh. 1, 14. Gal. 4, 4.), erschöpft den Sinn desselben vollkommen, und ist dieser Sinn offenbar der einzige in der Stelle liegende, der einzige, welchen Jehovah beim Sprechen dieser Worte, und der Geist Gottes bei Offenbarung derselben intendirte.

Wir haben aber noch einiger anderer Erklärungen zu gedenken.

I. In der Apgsch. Cap. 13, 32. 33. sagt der h. Paulus: „Auch

wir verkünden euch die Verheißung, die unſern Vätern gegeben wurde, daß dieſe Gott uns, ihren Kindern, erfüllet hat, indem er Jeſum erweckte (ἀναστησας Ἰησουν): wie es auch in dem zweiten Pſalme geſchrieben iſt: Mein Sohn biſt du, ich habe dich heute geboren." Dieſe Stelle des Apoſtels wird gewöhnlich auf die Auferweckung Jeſu von den Todten gedeutet; dieſe Auferweckung iſt nämlich gewiſſermaßen eine Wiedergeburt, eine Geburt aus dem Tode ins Leben, weshalb Jeſus auch heißt: *primogenitus ex mortuis* — πρωτοτοκος ἐκ των νεκρων, Coloſſ. 1, 18. cf. Apok. 1, 17. 18. Der Zuſammenhang wäre dann wohl dieſer: Gegen dich, meinen von Ewigkeit aus mir gebornen Sohn, werden die Heiden und Völker und Fürſten nichts vermögen (cf. Joh. 14, 30.), ſelbſt wenn ſie dich getödtet haben werden; denn auch dann wirſt du gewiſſermaßen von mir, durch die Allmacht, womit ich dich auferwecke, wiedergeboren werden; du wirſt nicht im Tode bleiben.

Indeſſen kann das ἀναστησας Ἰησουν auch einen andern Sinn zulaſſen. „Dieſe Worte," ſagt Lilienthal, „können auch von der bloßen Erweckung und Sendung Chriſti verſtanden werden. Gott hatte den Vätern verheißen, ſeinen Sohn zu ſenden, als den Meſſias und Geſalbten. Derjenige alſo, der im 2. Pſalm als der Sohn Gottes und Geſalbte beſchrieben wird, wurde nun wirklich in der Perſon Chriſti erwecket und geſendet." Thl. II. S. 591. Gerade in demſelben Sinne, was aber Lilienthal nicht beachtet hat, ſagt der h. Petrus: „Euch zuvörderſt hat Gott ſeinen Sohn erweckt und ihn geſendet (ἀναστησας — ἀπεστειλεν), euch zu ſegnen," Apgſch. 3, 26. — Coccejus ſagt hierüber Folgendes: „Neque tamen hoc ita dicimus, Apostolum Actor. 13, 33. τὸ *hodie* ad diem resurrectionis aptasse. Nam Apostolus promissionis exhibitionem *in duobus* ponit, 1mo datione filii; ejusque 2do excitatione ex mortuis. Primam partem promissionis ex hoc psalmo probat v. 33., secundam ex Isai. 55, 3. et psalmo 15, 10. versibus 34. 35." — Man bemerke, daß der Apoſtel V. 32. ganz einfach ſagt: ἀναστησας Ἰησουν; V. 34. aber mit dem eine ganz andere Gedankenreihe einleitenden adverſativen δὲ, und dem beſtimmten Zuſatz: ἐκ νεκρων: ὁτι δε ἀναστησεν αὐτον ἐκ νεκρων . . . οὑτως εἰρηκεν κ. τ. λ. Sehen wir übrigens die Stelle des Apoſtels noch genauer an, ſo werden wir finden, daß der Apoſtel ganz gewiß nicht gemeint geweſen iſt, aus den Worten: „ich habe dich heute geboren," die Erfüllung der Verheißung Gottes, Jeſum ſenden zu wollen, als

ob ſie hießen: „ich habe dich heute geſendet," zu beweiſen; ſondern die Anführung unſerer Stelle hat nur den Zweck und den Sinn, zu zeigen, daß der Jeſus, durch deſſen Erweckung oder Sendung Gott die den Vätern gegebene Verheißung erfüllet habe (welche Wahrheit er als ſelbſtſtändige, von der folgenden Schriftſtelle völlig unabhängige ausſpricht), eben der Sohn Gottes ſei, zu welchem Gott einſt geſagt habe: „Mein Sohn biſt du," u. ſ. w. Nun hat alſo auch hier in Pauli Stelle die Pſalmenſtelle durchaus keinen ändern Sinn, als welchen er ihr beilegt Hebr. 1, 5. Ganz daſſelbe Verfahren beobachtet der Apoſtel in demſelben Briefe an die Hebräer 5, 5: „So auch hat Chriſtus die Würde eines Hohenprieſters nicht ſich ſelbſt beigelegt, ſondern der zu ihm ſprach: Mein Sohn biſt du, ich habe dich heute geboren." Durch die Anführung dieſer Stelle will der Apoſtel nicht den Sinn hineinlegen: „ich habe dich heute zum Hohenprieſter gemacht," ſondern ganz einfach und klar iſt der Sinn des Verſes dieſer: Nicht Chriſtus hat ſich die Würde des Hohenprieſters beigelegt, ſondern Jehovah, ſein ewiger Vater hat ſie ihm gegeben, der ihn in der angeführten Stelle als ſeinen wahren ewigen Sohn erklärte; oder kürzer: der Sohn hat nicht ſelbſt die Würde eines Hohenprieſters ſich beigelegt, ſondern der Vater hat es gethan. Darnach führt er die eigentlich beweiſende Stelle Pſ. 109, 4. an, wo Jehovah den Sohn als ewigen Hohenprieſter erklärt. Nebenbei mag hier bemerkt werden, daß das gleiche Verfahren in Beziehung auf Pſ. 2, 7. ſowohl in der Apgſch. 13, 32 ff. als Hebr. 5, 5. auf die Identität der ſprechenden Perſon ſchließen läßt, oder, daß der Brief an die Hebräer vom h. Paulus geſchrieben ſei; eine Bemerkung, welche Hug entgangen iſt.

II. Wird unſere Stelle von Einigen auch von der Menſchwerdung, der Geburt Chriſti in der Zeit, erklärt. Das Heilige, das aus Maria ſoll geboren werden, ſoll Sohn Gottes genannt werden; Luc. 1, 35. So Cyprian, Ambroſius, Chryſoſtomus, Auguſtinus u. A. Es leuchtet übrigens ein, daß dieſe Erklärung den obigen nächſten Wortſinn unſerer Stelle nicht gibt, ſondern nur als accommodativ, wegen des Wortes „geboren," zu betrachten iſt; oder: derjenige, welcher durch die Incarnation in der Zeit als Gottmenſch geboren iſt, iſt derſelbe, welcher ewig vom Vater geboren iſt als wahrer Sohn Gottes. Vgl. Joh. 1, 1. 2. und V. 14: der λογος, was er von Ewigkeit her iſt, iſt Fleiſch geworden.

In beiden Beziehungen, von der Geburt Chriſti aus Maria,

und ſeiner Wiedergeburt aus dem Grabe, ſingt die Kirche in dem Hymnus: Rex sempiterne coelitum:

„*Qui natus olim e Virgine,*
Nunc e sepulchro nasceris.“

III. Noch einer andern Erklärung müſſen wir gedenken, wornach unſere Stelle von der Taufe Chriſti gelten ſoll, wo der Vater ihn öffentlich als ſeinen Sohn anerkannte, Matth. 3, 17. So Juſtin (Dialog mit Trypho), Methodius. S. Calmet, Bellarmin ad h. l. Indeſſen kann durch dieſe Erklärung wohl nicht gemeint geweſen ſein, daß bei der Taufe Jeſu unſere Stelle erfüllt worden ſei, als ob ſie gerade in Beziehung auf jenes Ereigniß geſprochen wäre; ſondern die Sache iſt wiederum ganz einfach ſo: Den der Vater in unſerer Pſalmenſtelle als ſeinen ewigen Sohn erklärt, den erklärt er nun auch, nachdem er auf Erden im Fleiſche erſchienen, bei ſeiner feierlichen meſſianiſchen Inauguration dafür; oder vielmehr, er erklärt, daß der Jeſus, der am Jordan von Johannes getauft wurde und über welchen der h. Geiſt in Taubengeſtalt herabkam, ebenderſelbe ſei, zu welchem er einſt im Himmel jene Worte: Du biſt mein Sohn u. ſ. w. geſprochen habe.

IV. Zuletzt führen wir noch eine Erklärung von Coccejus bei, welche zwar nicht die Worte ſelbſt erklärt, aber über die verſchiedenen Anwendungen derſelben (ſ. I.—III.) Licht verbreitet. Er ſagt: „Ceterum *hodie genui* dupliciter hoc loco intelligi potest. I. Ut significetur *hodierna demonstratio* aeternae generationis. Ita notabitur *tempus multiplex* illius demonstrationis; nempe *quoties Deus ipsi dixit*: Tu es filius meus; imo semper veluti recens manifestatio, quoties Deus nos per Filium compellat, vel ad ejus fidem et obedientiam inhortatur. Nunquam enim non extant et vetera et nova documenta processionis Filii a Patre, ut eum quodammodo per fidem et experimentum operum ejus in nobis extra nos videamus a Patre ab aeterno procedere. Ita *genui* significabit tantundem atque Rom. 1, 4: q. d. ὥρισα σε υἱον ἐν δυναμει — *te Filium in potentia definivi*, vel definite pronuntiavi; et ex Actor. 2, 36: *Te Christum et Dominum feci.* Quae hodierna demonstratio non praejudicat aeternae generationi; sed eam ostendit. Nam, etsi in resurrectione ex mortuis et altera introductione primogeniti in habitabilem constituas τὸ *hodie*, id non eripit ipsi, esse primogenitum et uni-

genitum etiam antea. Nam et Joannes eum vocat *unigenitum* et testatur, se vidisse gloriam ejus, quum habitaret inter homines factus caro. Joa. 1, 14. — II. Potest etiam τὸ *genui* accipi proprie — von der ewigen Geburt aus dem Vater.

Nach dieſem Verſe nun, welcher nur als Einleitung zu den beiden folgenden betrachtet werden muß, wird der Rathſchluß, die Beſtimmung Jehovah's in Beziehung auf den Sohn, oder Das, was er ihm zu verleihen beſchloſſen hat, ausgeſprochen.

V. 8. „Fordere von mir, und ich will dir geben —
die Heidenvölker zu deinem Erbe,
Und zu deinem Beſitzthum die Enden der Erde."

Die Verbindung dieſes Verſes mit dem vorigen iſt die oben angegebene: Da du mein geliebter, von Ewigkeit aus mir geborner Sohn biſt, ſo magſt du (außerdem, daß ich dich zum Könige über Sion geſalbet habe, um zunächſt Iſraels König zu ſein,) von mir fordern, was immer du willſt, und ſeien es die Völker der ganzen heidniſchen Welt, ſei es die ganze Erde: — es wird dir gewährt werden; dir, meinem ſo innigſt geliebten Sohne, kann ich nichts abſchlagen. Vgl. Eſth. 7, 2. In dieſem Sinne: du magſt fordern, iſt der Imperativ שְׁאַל zu nehmen.

Die Worte: „Fordere (begehre) von mir, und ich will dir geben," ſtellen uns das Verhältniß des Vaters zum Sohne, und umgekehrt des Sohnes zum Vater, klar vor Augen. Dem Vater als ſolchem, als dem Urprincip, gehört Alles, was da iſt: Domini est terra, et plenitudo ejus etc. Pſ. 23, 1; er iſt im eigentlichen Sinne der Herr des Himmels und der Erde, Matth. 11, 25. Ihm gehört auch der Sohn (I. Cor. 3, 23; 11, 3.), weil von ihm geboren, und das Leben des Sohnes iſt ein vom Vater ihm gegebenes, Joh. 5, 26. Als Sohn im eigentlichen und wahren Sinne ſteht er zum Vater in einem gewiſſen Abhängigkeitsverhältniſſe, ein Satz, der unbeſchadet der Gottheit und folglich Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater nach Lehre der Schrift und der Natur jenes Verhältniſſes feſtſteht; er folgt mit Nothwendigkeit aus dem Weſen, der Natur des λογος als Sohnes. Gilt nun dieſes vom Sohne als bloßem λογος, ſo gilt es um ſo mehr von ihm als menſchgewordenem Chriſtus; der Vater, der den λογος durch Vermittlung des h. Geiſtes incarnirt werden ließ (Luc. 1, 35.), disponirt über ihn in allen Beziehungen; er hat ihn geſendet; und Alles, was das von ihm zu

erfüllende Werk betrifft, iſt ihm den genaueſten und detaillirteſten Beſtimmungen nach vom Vater übertragen, und der Sohn umfängt mit dem bereitwilligſten Gehorſam eines Sohnes den ganzen Willen des Vaters, vgl. Iſai. 28, 16; 42, 1 ff.; 49, 1—6; 53, 6. 10—12; 61, 1 ff. Joh. 4, 34; 5, 30; 6, 38; 17, 4. Matth. 26, 39. Phil. 2, 7. 8. Er bekennt, daß er ohne den Vater nichts thun könne, und daß dieſer ihm Alles zeigt, Joh. 5, 19. 20; 8, 28; er wirkt, wie der Vater, aber genau nach der Macht, die er ihm gegeben, daſ. 5, 17. 21. 22. 27; er lehrt nach dem Auftrage und nach dem Inhalte, den der Vater ihm gegeben, daſ. 7, 16; 12, 49. 50. Kurz: Alles, was er hat, iſt ihm vom Vater übergeben, Matth. 11, 27; 28, 18. Joh. 10, 29; 17, 2. 6. 24. I. Cor. 15, 26. 27. Dan. 7, 13. 14., und zwar zur Verherrlichung des Vaters, Luc. 2, 14. Joh. 17, 4; 8, 49. 50; 7, 18; und Alles, was er geworden iſt, dazu hat der Vater ihn gemacht, Apgſch. 2, 36; 5, 31. I. Cor. 1, 30. Phil. 2, 9 ff. Apok. 11, 15. Pſ. 109, 1. 4. So wie es aber in dem natürlichen Verhältniſſe des Sohnes zum Vater liegt, daß er Alles vom Vater habe, ſo liegt es ebenfalls in dieſem Verhältniſſe, daß er, obgleich eben dieſes Verhältniſſes wegen Alles, was der Vater hat, auch ſein iſt (Joh. 16, 15; 17, 10. coll. Luc. 15, 31.), von ihm als dem Größeren (Joh. 14, 28.) das begehre, um das ihn bitte, was er erhalten ſoll und zu erhalten wünſcht, vgl. Pſ. 15, 8 ff. Joh. 14, 16; 17, 5. 9. 11. 15. 17. 20. 24; und weil er der geliebte Sohn iſt, der allen Willen des Vaters thut, ſo iſt er ſtets der Erhörung vom Vater gewiß, Joh. 11, 41. 42. Hebr. 5, 7. Genau nun in Beziehung auf den oben angedeuteten Zuſammenhang der Verſe 7. und 8. heißt es Joh. 3, 35: „Der Vater liebt den Sohn, und hat Alles ſeiner Hand übergeben," d. i. eben weil er ihn liebt.

Somit haben wir beim Erlöſungswerke und Allem, was damit in Verbindung ſteht, zwei Willen zu unterſcheiden: den Willen des Vaters, und den Willen des Sohnes. Der Wille des Vaters aber iſt, wie Coccejus bemerkt, *gratia* et *misericordia* (vgl. Luc. 1, 54. 78. Tit. 2, 11; 3, 4. 5. 7.); der des Sohnes aber iſt *obedientia, oblatio, sponsio, intercessio;* und durch die Vereinigung des Willens des Vaters und des Sohnes, durch den vereinigten beiderſeitigen Willen, von denen der eine ein beſtimmender, der andere ein annehmender und ausführender iſt, ſind wir geheiliget worden, Hebr. 10, 10.

Gott will ſeinem Geſalbten, ſeinem über Sion geſalbten Könige,

ſeinem Sohne, die Völker zu ſeinem Erbe, und die Enden der Erde zu ſeinem Beſitzthume geben. Er will ihm Dieſes geben zuerſt als ſeinem Sohne überhaupt, welcher als ſolcher der natürliche Erbe alles deſſen iſt, was der Vater beſitzt. Aber nicht ſo ſehr als ſeinem ewigen Sohne (als dem λογος), ſondern vielmehr als dem Menſchenſohne, als incarnirtem Gottesſohne, der geſalbt iſt als König über Sion, und gegen welchen die Völker und Fürſten ſich empören, ſoll ihm dieſes Erbe und Beſitzthum gegeben werden (bei Daniel iſt es eben der Menſchenſohn, dem Gott Gewalt und Ehre und das Reich gab, daß alle Völker ihm dienen, Dan. 7, 13. 14.); ihm, als dem, dem Willen des Vaters in Beziehung auf die Erlöſung der Menſchen bis zum Tode des Kreuzes gehorſam gewordenen Sohne (Phil. 2, 8.); ihm, der durch dieſen Tod, durch ſein Blut, ſeine Kirche ſich erworben, da er ſich ſelbſt als Löſegeld für ſie hingegeben, Apgſch. 20, 28. Eph. 5, 25—27. Apok. 5, 9. Matth. 20, 28. I. Tim. 2, 6. Durch dieſe freiwillige, gehorſame Selbſthingabe hat Chriſtus ein Verdienſt, und mit dieſem ein Recht ſich erworben auf das von ihm erlöſete Volk: es wird ſein Erbe und Eigenthum, — aber erſt durch die Uebergabe von Seiten des Vaters; er empfängt es als das Haupt deſſelben (Coloſſ. 1, 18.).

Der Sohn ſoll die Heidenvölker (גוים) erben. Die גוים ſind alle Völker, welche, außer Paläſtina, auf der ganzen Erde zerſtreuet waren und in der Finſterniß der Abgötterei und der damit verbundenen Laſter lebten. Man bemerke, daß V. 6. Jehovah ſprach: „Ich aber habe meinen König geſalbet über Sion, meinen h. Berg.“ Zunächſt alſo iſt er der König der Juden, vgl. Mich. 5, 2. Matth. 2, 2. Tob. 14, 9. Joh. 1, 49. Matth. 15, 24. Joh. 19, 19., weil dieſe die den Vätern von Gott gegebenen meſſianiſchen Verheißungen hatten, Röm. 9, 4. 5. Aber nicht auf die Erlöſung Iſraels allein ſoll die Wirkſamkeit des Königs-Meſſias ſich beſchränken, vielmehr ſollen alle Völker derſelben theilhaft werden, vgl. oben Geneſ. 9, 26. 27; 12, 3. ꝛc., und Judäa iſt, ſo wie das erſte Land ſeiner Wirkſamkeit, ſo auch der Ausgangspunkt für die Beſeligung der übrigen Völker, Joh. 4, 22. Luc. 24, 47. Apgſch. 1, 8. Für den Sohn, den Knecht Gottes, iſt es zu gering, nur die Stämme Iſraels aufzurichten: ſiehe, ſpricht der Herr, ich mache dich zum Licht der Heiden, mein Heil zu ſein bis an die Enden der Erde, Iſai. 49, 6; 42, 6. Vgl. Iſai. 2, 2—4; 9, 1. 2; 52, 15; 66, 19. Dan. 7, 13. 14. Joh. 10, 16. — Sind die Empörer (V. 1—3.), nach Apgſch. 4, 27.

coll. Joh. 11, 47. und nach der ganzen Geſchichte Jeſu, hauptſächlich die Juden, ſo liegt in dieſem גּוֹיִם indirect die Verwerfung der Juden eingeſchloſſen, an deren Stelle die Heiden die Erben des meſſianiſchen Reiches ſein ſollen, wie es geweiſſagt worden, Iſai. 49, 1—6., und wie der Heiland zu den Juden ſagt: „Genommen wird das Reich Gottes von euch, und einem Volke gegeben werden, das Früchte daraus ſchaffet," Matth. 21, 43. vgl. Cap. 8, 10—12. Apgſch. 13, 46; 28, 25—28. Röm. 9; 10; 11. Aber auch unabhängig von dem Unglauben, dem Widerſtreben der Juden und deren Verwerfung, ſollen die Heiden des Meſſias Erbe ſein, wie aus Geneſ. 12, 3. ꝛc. und andern oben citirten Stellen ſich ergibt.

In Beziehung auf das Wort Erbe, Erbſchaft (haereditas), wornach der Meſſias als Erbe jene Erbſchaft empfängt (*haeres* haereditatis), vgl. die auf unſere Stelle eine offenbare Beziehung habenden Stellen Luc. 20, 14. Hebr. 1, 2. Röm. 4, 13. Gal. 4, 1 ff.

Das Folgende: „und zu deinem Beſitzthum die Enden der Erde," iſt ſynonym-parallel zu dem vorigen Gliede. Dem Abraham, dem Stammvater Chriſti, war das Land Canaan als Beſitzthum verſprochen worden, und eine zahlloſe Nachkommenſchaft, ſ. oben Thl. I. Nr. 3. Aehnlich hier dem Meſſias; aber ſein Erbe ſind alle Völker, die in Abraham, in deſſen Nachkommen κατ' ἐξοχην, geſegnet werden ſollen; und ſein Beſitzthum ſind die Enden der Erde, d. i. die ganze Erde, oder Alles, was zwiſchen den vier Enden derſelben liegt; vgl. Mal. 1, 11, Luc. 13, 29. Matth. 24, 31. Da nun גּוֹיִם alle übrigen Völker, mit Ausſchluß des Volkes Iſrael, bezeichnet, ſo liegt es, dem Parallelismus des Satzes gemäß, auf der Hand, daß die אַפְסֵי־אָרֶץ — fines — termini — extrema terrae — nicht die Grenzen des Landes Paläſtina, ſondern Alles, was über die Grenzen deſſelben hinausliegt, alſo die ganze Erde bis zu den äußerſten Enden derſelben, bezeichnen, alſo gleichbedeutend ſind mit Erde überhaupt, Iſai. 16, 1., und mit: die ganze Erde כָּל־הָאָרֶץ Pſ. 18, 5; 65, 1. 4. In dieſer weiteſten Bedeutung kommt der Ausdruck vor in den Stellen: „Convertentur ad Dominum *universi fines terrae*, et adorabunt in conspectu ejus *universae familiae gentium*," Pſ. 21, 28., wo, als in einer gleichfalls meſſianiſchen Stelle, derſelbe Parallelismus, wie in unſerm Verſe, vorkommt (zu: *universae familiae gentium* vgl. universae cognationes — familiae — terrae, Geneſ. 12, 3; 28, 14.). Ferner: spes omnium finium terrae, Pſ. 64, 6; metuant eum omnes fines terrae, Pſ. 66, 8; vgl.

Pſ. 9, 4. Iſai. 66, 19. I. Kön. 2, 10. De Wette ſagt: „אַפְסֵי־אָרֶץ heißt nie: Grenzen des Landes (Paläſtina), wie Manche wollen, ſelbſt nicht Pſ. 71, 8. Zach. 9, 10., wo beſtimmte geographiſche Grenzen angegeben werden.“

Zu dem Worte Beſitzthum vgl. Luc. 19, 12: „Homo quidam nobilis abiit in regionem longinquam, *accipere* — λαβειν — sibi regnum.“

Dieſer Vers zeigt deutlich, daß das Subject unſers Pſalmes in keiner Weiſe ein irdiſcher König Iſraels, David, Salomo oder Andere, ſein könne; mit De Wette eine Hyperbel im Ausdruck, gegründet auf die engen geographiſchen Kenntniſſe der Hebräer, anzunehmen, iſt ein durchaus willkührliches, ohne Beweis ausgeſprochenes und darum nicht haltbares Expediens; man braucht zur Widerlegung dieſer aus der leeren Luft gegriffenen Behauptung außer den anderen oben angeführten Stellen nur Iſai. 66, 19. zu leſen.

Alſo: über alle Heidenvölker, über die ganze Erde, beide Ausdrücke im eigentlichſten Sinne genommen, ſoll die Herrſchaft des Meſſias ſich erſtrecken: — ſo ſagt die Verheißung des Vaters an den Sohn. Die letzten Aufträge Jeſu an ſeine Jünger, nachdem er das Erlöſungs- und Beſeligungswerk vollendet hatte und zum Vater heimkehren wollte (Joh. 17, 4. 5; 16, 5.), geben uns den wortgetreuen Beleg zu dem Parallelismus unſers Verſes; zu dem erſten Theile die Worte: „Mir iſt alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben. Gehet alſo hin und lehret alle Völker,“ Matth. 28, 18. 19; zu dem zweiten und erſten Theile die Worte: „Gehet in die ganze Welt, und prediget aller Creatur das Evangelium,“ Marc. 16, 15. Wiederum ſagt der Heiland detaillirend: „Ihr werdet mir Zeugen ſein in Jeruſalem, und in Judäa, und Samaria, und bis an die äußerſten Grenzen der Erde,“ Apgſch. 1, 8. Vgl. das Gleichniß vom Baume des Senfkörnleins, Matth. 13, 31. 32. coll. Ezech. 17, 22. 23. Dan. 2, 35. 44. 45; 7, 13. 14; ſo wie auch, daß von allen vier Winden zur Zeit des Weltgerichtes die Engel die Auserwählten zuſammenbringen werden, Matth. 24, 31. Die Geſchichte der Apoſtel und der chriſtlichen Kirche, die faktiſche Verbreitung derſelben über die ganze Erde, vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange (Mal. 1, 11. Matth. 8, 11. Luc. 13, 29.), liefert den augenfälligſten Beweis, wie von der Wahrheit der gegebenen Erklärung, ſo auch von der Erfüllung dieſer Verheißung des Vaters an den Sohn und von der Erfüllung der Worte des Sohnes ſelbſt, die

er jener Verheißung gemäß an die Jünger richtete. Vgl. noch Matth. 24, 14. Röm. 16, 26. und beſonders oben §. 4. b.

Der Meſſias ſoll die Heidenvölker und die ganze Erde (als geiſtiger Herrſcher eines geiſtigen Reiches, Joh. 18, 36.) als Erbſchaft und eigenes Beſitzthum erhalten. Daraus folgt, daß Beides ihm nicht genommen, ſein Reich nicht zerſtört werden kann, daß ſein Erbe und Beſitzthum ein beſtändig dauerndes iſt, namentlich weil es ein von Jehovah ihm gegebenes iſt, vgl. Dan. 7, 13. 14. Luc. 1, 33. Matth. 16, 18; ebenſo wie ſein Prieſterthum ein ewiges iſt, Pſ. 109, 4. Die Schafe, die der Vater ihm gegeben hat, ſind die ſeinigen, im Gegenſatz zu dem Miethling, dem ſie nicht eigen gehören; und ſie können aus ſeiner und ſeines Vaters Hand, der größer iſt, als Alle, nicht entriſſen werden, Joh. 10, 11—15. 27—29. — Unſere ganze Stelle ſpricht der h. Johannes mit den Worten aus: „Er kam in ſein Eigenthum, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf.“ Joh. 1, 11.

„Die ihn nun aber aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden“ (l. c. V. 12.). Alle, welche dem Reiche des Meſſias in Wahrheit, als treue, gehorſame Unterthanen, als ſeine durch Liebe mit ihm verbundene Erbſchaft, als ſein in guten Werken heiliges Volk ſeines Eigenthumes (I. Petr. 2, 9.) angehören, die glauben und getauft ſind, dieſe genießen der ſeligen Freiheit der Kinder Gottes und werden ſelig (Marc. 16, 16. Joh. 8, 31 ff. 10, 10. 28.). Die aber nicht glauben, ihn nicht aufnehmen, die in ihrer Widerſetzlichkeit und Empörung verharren (hier V. 1—3.), die Jehovah's und ſeines Geſalbten Bande zu zerreißen und ihr Joch abzuſchütteln ſich hartnäckig bemühen, die ſein Beſitzthum durch Gnade und Liebe nicht ſein wollen, die fallen dem ſtrengen Strafgerichte des Meſſias hier und jenſeits anheim, Marc. l. c.

Auf dieſe Letzteren, auf die Ungläubigen, Verſtockten, Widerſpänſtigen, in der frevelhaften Empörung Beharrenden, Gott und ſeinen Geſalbten Verachtenden und von ſich Werfenden, bezieht ſich der folgende

V. 9. „Du ſollſt ſie zerſchmettern mit eiſernem Scepter,
Wie Töpfergefäß ſie zertrümmern.“

תְּרֹעֵם von רָעַע zerſchmettern (was auch der Chaldäer gibt) — indem du ſie ſchlägſt mit eiſernem Scepter, oder eiſerner Ruthe; *beides bedeutet* שֵׁבֶט. De Wette bemerkt, daß der König von Candy

auf Ceylon nach Wallace Denkwürdigkeiten von Indien S. 357. eine eiſerne Ruthe als Scepter führt. Vgl. III. Kön. 12, 11. Iſai. 9, 4. Pſ. 109, 5. 6. Die LXX. hat ποιμανεῖς, die Vulg. *reges*. Darnach hätten ſie abgeleitet von רָעָה, weiden, leiten, regieren, wie die Könige Hirten heißen, z. B. Cyrus, Iſai. 44, 28. und bei Homer ποιμενες λαων. Scepter — Ruthe — iſt Bild der Herrſchaft, vgl. Geneſ. 49, 10. Num. 24, 17. Pſ. 44, 7; Eiſen iſt Bild der Gewalt, Härte, Strenge. Der Sinn iſt: als gewaltiger, ſtrenger Herrſcher ſollſt du die Empörer züchtigen (De Wette). Der Parallelismus ſcheint die Bedeutung zerſchmettern zu fordern; im Folgenden heißt es gleich: zertrümmern. Vom Zerſchmettern unter einem andern Bilde (vom Steine) redet der Heiland Matth. 21, 44. coll. Iſai. 8. 14. 15. Dieſe ſtrafende, vernichtende Gewalt Chriſti über die Widerſpänſtigen traf ſo hart die Juden bei der Zerſtörung Jeruſalems, ſie, welche ſelbſt das Blut Chriſti auf ſich herabgerufen hatten und über ihre Kinder, Matth. 27, 25. Die Empörer, welche bis ans Ende in Widerſpänſtigkeit verharren, finden keine Gnade mehr, vgl. Matth. 8, 12; 11, 20—24. Luc. 19, 41—44. Joh. 3, 18. — Das zweite Hemiſtich bedeutet: mit leichter Mühe und zum gänzlichen Verderben ſie zertrümmern (De Wette), wie man ein Töpfergefäß mit leichter Mühe, mit einem einzigen Schlage mit einem Eiſenſtab (erſtes Hemiſtich) in Stücke zerſchlägt und für immer gänzlich vernichtet. Kimchi bemerkt nach Geierus, daß das erſte Zeitwort zerſchmettern, zerbrechen bedeute, das zweite aber: die zerbrochenen Stücke wie Scherben eines Töpfergefäßes umherwerfen. Vgl. Jerem. 18, 4 ff. — Als treffender Commentar zu unſerer Stelle iſt zu vergleichen Dan. 2, 31—35. 36—45: der Stein (der Meſſias), der vom Berge ſich losriß ohne Menſchenhände, zermalmte die Bildſäule. — Daß übrigens die Ausdrücke in unſerm Verſe nur Bild ſind von dem allmächtigen Strafgerichte Chriſti über die Feinde, iſt ohne Bemerkung einleuchtend; wo er ſelbſt, unmittelbar ſtraft, bedarf er nicht äußerer Züchtigungswerkzeuge; der Stab ſeines Mundes, der Hauch ſeiner Lippen iſt hinreichend, Iſai. 11, 4. Aber eben ſo klar iſt es auch, daß Gott und ſein Geſalbter zur Strafe der Feinde auch der menſchlichen Waffen in der Hand der Könige und feindlichen Völker ſich bedienen, wie der der Römer gegen die Juden u. ſ. f.

In der Apok. 12, 5; 19, 15. wird unſere Stelle als meſſianiſch von dem zur Rechten Gottes erhöheten und verherrlichten Heilande, welchem in letzterer Stelle noch ein ſcharfes zweiſchneidiges Schwert

(cf. Cap. 1, 16.), womit er die Völker geſchlagen, beigelegt wird, und der die Kelter des grimmigen Zornweines Gottes tritt (cf. Iſai. 63, 3.), erklärt, wo er Gericht hält über das gegen ihn und ſeine Kirche ſich empörende Juden- und Heidenthum (vgl. Pſ. 109, 1. 5. 6.); und Apok. 2, 26. 27. wird vom Heilande auch den Gläubigen, die überwinden, Macht über die Heiden gegeben, die ſie mit eiſernem Scepter regieren und wie Töpfergefäß zerbrechen ſollen (in dieſen drei Stellen der Apokalypſe iſt das Zeitwort ποιμαινειν gebraucht). So wie nämlich die Heiligen mit Chriſto herrſchen (Apok. 20, 6.), mit ihm auf ſeinen Thron ſich ſetzen (daſ. 3, 21.), mit ihm richten (Matth. 19, 28; I. Cor. 6, 2. 3.), ſo auch üben ſie mit ihm das Strafgericht; Chriſtus theilt dieſe ſeine Prärogative mit ihnen, ſo wie dieſelben ihm von ſeinem Vater zugetheilt ſind; er übt ſie aus als der Sohn, als das Haupt; die Gläubigen, die Heiligen, die auch mit ihm kämpften (Apok. 17, 14. coll. Pſ. 109, 3.), üben ſie aus als ſeine Brüder (Hebr. 2, 11. 12. ꝛc.), ſeine Glieder, ſeine Auserwählten und Getreuen, als ſeine durch ihn erhöheten Kinder Gottes, welche in gewiſſer Beziehung an ſeinem Werke der Beſeligung der Menſchen durch ihr apoſtoliſches Wirken ꝛc. Theil nahmen (cf. I. Cor. 4, 15. II. Cor. 1, 5; 4, 6. 10. ꝛc.) und die auch ſeine Herrlichkeit erben (Phil. 3, 21. I. Cor. 15, 48. 49.).

V. 10. „Und nun, ihr Könige, beſinnet euch,
Laßt euch weiſen, ihr Richter der Erde."

V. 11. „Dienet Jehovah in Furcht,
Und frohlocket ihm in Zittern."

V. 12. „Küſſet den Sohn, daß er nicht zürne,
Und ihr nicht umkommet auf dem Wege;"

(V. 13.) „Wenn bald erglühet ſein Zorn. —
Selig Alle, die auf ihn vertrauen!"

Dieſe drei, oder, nach der Vulgata, vier Verſe bilden den Schluß, die Anwendung des bisher Vorgetragenen. Sie ſind eine Ermahnung, Paräneſis des Pſalmiſten ſelbſt, geſtützt auf die in den vorigen Verſen ausgeſprochenen Wahrheiten, ſo wie ein Prediger nach Abhandlung wichtiger religiöſer Wahrheiten mit einer eindringlichen Ermahnung an die Zuhörer ſchließt. Wollte man den Gedankengang des Pſalmiſten vervollſtändigen, ſo hieße er: Und nun, ihr Könige, da ihr ſehet, welche Macht der Vater dem Sohne gegeben, und welche Gefahr von

Beiden (V. 4. 5. 9.) euch drohet: beſinnet euch! cf. Luc. 19, 42 ff. — Die Ermahnung iſt gerichtet V. 10. an die Könige, welche im zweiten Hemiſtich genannt werden: Richter der Erde, da die Könige das Richteramt zu üben haben (III. Kön. 3, 9. 11. 16—28.); es können hier die Könige im Allgemeinen, oder im Beſonderen die gegen den Herrn und ſeinen Geſalbten ſich auflehnenden (V. 2.) verſtanden werden. Sie ſollen ſich beſinnen, zur Beſinnung und Einſicht kommen, ſich weiſen, rathen laſſen, d. i. ſie ſollen in ſich kehren, über ihr frevelhaftes Beginnen nachdenken, wohin es führe, und zu rechter Zeit guten, heilſamen Rath annehmen, der im Folgenden ausgeſprochen wird. Sie ſollen nämlich a. Jehovah in Furcht dienen, und b. den Sohn küſſen. Vgl. V. 2., wo die Empörung ebenfalls gegen Jehovah und gegen ſeinen Geſalbten (ſeinen Sohn V. 7.) gerichtet iſt. Dieſe Ermahnung hat den Sinn: durch frommen, demüthigen, heiligen, religiöſen, anbetenden Dienſt Jehovah's (cf. Matth. 4, 10.), und durch die dem Sohne, dem Gott-Könige, dem König-Meſſias zukommende Huldigung erſtrebet euch die Gnade, das Wohlgefallen, die Freundſchaft Beider, die ſo innig mit einander verbunden ſind, deren Sache eine und dieſelbe iſt (cf. Joh. 17, 3.); damit ihr vor ihrem rächenden Zorne bewahret bleibet und es euch wohl ergehe in Zeit und Ewigkeit. — Die Ermahnung iſt hier nur an die Könige gerichtet, da die Völker, wenn die Könige mit gutem Beiſpiele ihnen vorangehen, ihrem Beiſpiele folgen werden im Dienſte und der Furcht Gottes. „Regis ad exemplum totus componitur orbis.“ Umgekehrt vgl. III. Kön. 14, 16. von Jeroboam, der ſelbſt ſündigte und Iſrael ſündigen machte. — Frohlocket in Zittern! — parallel zu dem vorigen: dienet in Furcht! Der religiöſe Dienſt Jehovah's iſt mit Freude, aber auch mit Furcht, mit einem heiligen Schauer von niederbeugender Ehrfurcht verbunden, denn Jehovah iſt rex tremendae majestatis. (Vgl. die Erklärung des אֵל גִּבּוֹר Iſai. 9, 5.). Seine grenzenloſe, furchtbar erhabene Macht und Majeſtät, ſeine unendliche Größe und Heiligkeit, und andrerſeits ſeine Strafgerechtigkeit gegen die Böſen, muß dem ſchwachen und ſündhaften Menſchen eine heilige Furcht einflößen; und aus derſelben Urſache ſoll das Frohlocken im Dienſte Jehovah's mit Zittern verbunden ſein, vgl. Pſ. 65, 1—5. Job. 37, 22. Matth. 10, 28; dann Phil. 4, 4. mit 2, 12., wo der Apoſtel ermahnt, daß wir einerſeits ſtets im Herrn uns erfreuen, andrerſeits unſer Heil in Furcht und Zittern wirken ſollen. Vgl. Eph. 6, 5. Schön ſagt Coccejus: „Sincerum in Deo gaudium non

sinit esse securos et alto corde ac duro: sed mollit corda et conterit, ne sibi confidant, sed soli Deo, et nec audeant, nec velint peccare. Hic timor et tremor laetitiae firmamentum, et amicorum Dei signaculum est. Tantum abest, ut faciat ambiguos spei. Vere gaudet in tremore, cui tremor est gaudii nutricula, ut arrha spiritus sancti. Rectum est gaudium, quod facit tremorem; beatus tremor, qui alit gaudium.“ Nicht von ſclaviſcher, ſondern von kindlicher Furcht iſt die Rede, vgl. Röm. 8, 15. I. Joh. 4, 18; 3, 19 ff. Der h. Auguſtinus ſagt: ... Ut servitutem timor detineret, timorem exultatio moderaretur, et exultationem tremor consequens contineret.“ Andere (Geſenius, De Wette) geben ſtatt: frohlocket in Zittern — fürchtet, erſchrecket in Zittern, welche Bedeutung das Zeitwort גִּיל ebenfalls hat; richtiger aber ſcheint, wegen des Parallelismus dienen, hier die Bedeutung frohlocken zu ſein. — Küſſet den Sohn — נַשְּׁקוּ־בַר — zum Zeichen der Liebe, der ehrerbietigen, anbetenden, religiöſen Huldigung[1]) und gehorſamer Unterwürfigkeit (vgl. I. Kön. 10, 1; III. Kön. 19, 18. Job. 31, 27. Luc. 7, 38 ff.), da er der von Gott geſalbte König κατ' ἐξοχην, und ſein ewiger weſenhafter Sohn iſt, dem zugleich das Strafgericht über die Feinde gegeben iſt. Die Interpreten bemerken, daß das chaldäiſche בַּר ſtatt בֵּן hier wohl deshalb gebraucht ſei, um den Gleichklang mit dem gleich unmittelbar folgenden פֶּן zu vermeiden (Auguſti bei De Wette). Zugleich aber erinnert בַּר lebhaft an das בַּר אֱנָשׁ „Menſchenſohn“ bei Dan. 7, 13., dem der Vater Gewalt, Ehre und das Reich gab, V. 14., — welchen Namen der Meſſias hiernach ſo oft im N. T. trägt und auch im Himmel noch hat, Apok. 1, 13. Die LXX. gibt die beiden Worte: δραξασθε παιδιας, die Vulg.: apprehendite disciplinam, worin der Sinn des hebräiſchen Tropus in etwa ausgedrückt iſt. Symmachus hat: προσκυνησατε καθαρως, Aquila: καταφιλησατε ἐκλεκτως. Die Erfüllung dieſer Huldigung des Sohnes betreffend vgl. Geneſ. 49, 10; Pſ. 71, 9—11; Dan. 7, 13. 14. Phil. 2, 9—11. und die Geſchichte der Kirche Jeſu. — „Daß Er nicht zürne“ — nachdem er mit größter Langmuth lange Zeit eurem gottloſen Treiben zugeſehen, vgl. Röm. 2, 4. 5. II. Petr. 3, 9. Dieſes „Er“ geht am

1) Hieronymus ſagt: „Qui adorant, solent deosculari manum, et capita submittere. Hebraei, juxta linguae suae proprietatem, deosculationem pro *veneratione* ponunt.“ Contr. Rufin. Lib. I.

natürlichſten auf Sohn zurück, von welchem von jetzt an allein mehr die Rede iſt, da das Jehovah zu Erweiſende im vorigen V. 11. als geſchloſſen betrachtet werden muß. Vgl.: ebenſo, wie Jehovah die Empörer ſtraft, V. 4. 5. coll. Pſ. 109, 1. Deut. 18, 19., ſtraft ſie auch der Sohn, V. 9. coll. Pſ. 109, 2. 3. 5—7. Iſai. 11, 4., und ihm iſt das Gericht κατ' ἐξοχην, als Tag des Zornes, übergeben, Joh. 5, 22. Matth. 25, 31 ff. Apok. 20, 11 ff., wo vor ſeinem (zürnenden) Angeſichte Erd' und Himmel fliehet. — „Daß ihr nicht umkommet auf dem Wege" — bei eurem frevelhaften, gottloſen, fruchtloſen, unklugen Unternehmen, V. 1—3; vgl. Matth. 21, 37—44. Pſ. 1, 4—6. — „Wenn bald (nach Ablauf der Gnadenzeit) erglühet ſein Zorn." Vgl. Jerem. 4, 4. von Jehovah: ... ne forte egrediatur, ut *ignis*, indignatio mea, et *succendatur*, et non sit, qui extinguat." Vgl. Pſ. 78, 5; 88, 47. coll. Mal. 3, 2. 3. — Sein Zorn erglühet — anthropopathiſch, von dem Glühen des Angeſichtes eines zornigen Menſchen hergenommen, vgl. Eſth. 1, 12., zugleich die ſchreckliche Strafe der Empörer ſinnbildend, Matth. 13, 42; 25, 41. Apok. 20, 9. 14. I. Theſſ. 5, 2. 3. Die Androhung des Zornes ſoll die Empörer zur ſchleunigen Umkehr von ihrem gottloſen Wege antreiben, damit ſie im Vertrauen auf den Meſſias als ihren einzigen Helfer ihr Heil wirken. Hieronymus ſagt zu V. 5.: „Non tam iram esse, quam necessariam correptionem, ut patris in filium, medici in aegrotum, magistri in discipulum. Ira autem patientibus videri potest, non quod Deus emendet iratus."

„Selig Alle (Heil Allen), die auf ihn vertrauen!" Auf ihn — den Sohn, den Meſſias, der zum Könige über Sion geſalbet iſt, dem die Heiden als Erbe, die Enden der Erde als Beſitzthum gegeben ſind, der alſo alle Gewalt im Himmel und auf Erden beſitzt. Vgl. Iſai. 28, 16., wo von dem, welcher an den in die Gründe Sions (vgl. V. 6. hier) gelegten köſtlichen Eckſtein — den Meſſias — glaubt, geſagt wird: der hat nicht zu eilen — wird nicht zu Schanden werden. S. Röm. 10, 9—13. Dieſe ſchlagende Parallelſtelle aus Iſaias mit der Erklärung des h. Paulus l. c. rechtfertiget hinreichend, ja nöthiget uns, das „ihn" auf den Sohn, nicht auf Jehovah zu beziehen. Vgl. noch Exod. 23, 20—23., wo dem Gott-Engel, dem Meſſias, die Leitung des Volkes und die Beſchützung und Errettung deſſelben aus der Hand der Feinde zugetheilt wird. — Statt: „die auf ihn vertrauen," geben Andere: „die zu ihm hinfliehen," „bei ihm Schutz ſuchen," denn er iſt der Weg, die

Wahrheit und das Leben, und der unerſchütterliche Fels und Grundſtein in Sion zu unſerm Heile. Der Sinn bleibt derſelbe. Caſſiodor ſagt: „Confidere de eo, jam praemium est.“ — Da nun der Pſalmiſt ſo ſtreng davon abmahnt, auf Menſchen zu vertrauen, die ohnmächtig und ſelbſt hülfsbedürftig und lügenhaft ſind, und ſeien es auch Könige und Fürſten („nolite confidere in principibus, in filiis hominum, in quibus non est salus,“ Pſ. 145, 2. 3; „omnis homo mendax,“ Pſ. 115, 11; „omnis caro foenum,“ Iſai. 40, 6.); andrerſeits aber ſagt, daß von Gott unſer Heil komme („Domini — vom Herrn — est *salus*, et super populum tuum *benedictio* tua,“ Pſ. 3, 9; „in te, Domine, speravi, non confundar in aeternum,“ Pſ. 70, 1.); und da ferner in der neuen Heilsordnung, im Neuen Bunde vom Meſſias, dem Stifter deſſelben (vgl. oben §. 3.), alles Heil, aller Segen der ganzen Welt abgeleitet wird (Iſai. 49, 6; 12, 3. Apgſch. 4, 12. Geneſ. 12, 3. ꝛc.): ſo iſt auch in dieſen Worten: „Selig Alle — Heil Allen —, die auf ihn, den Meſſias, vertrauen,“ die Gottheit deſſelben nach richtiger Schlußfolge ausgeſprochen. S. Hengſtenberg.

Zum weiteren Belege, daß der Meſſias ſelbſt es iſt, dem wir huldigen, den wir anerkennen ſollen, daß er nicht zürne ꝛc., dient die Stelle Mal. 3, 1—4., beſonders die Worte: „Wer wird den Tag ſeiner Ankunft ausſinnen, und wer beſtehen bei ſeinem Anblicke? Denn er iſt wie ſchmelzend Feuer, und wie das Kraut der Walker;“ und damit in Verbindung die auf dieſe Stelle ſich beziehenden Worte Johannes d. T.: „Er hält die Wurfſchaufel in ſeiner Hand, und wird ſeine Tenne reinigen, und ſeinen Waizen in ſeine Scheuer ſammeln, die Spreu aber mit unauslöſchlichem Feuer verbrennen,“ Matth. 3, 12 (7—12.).

Daß wir zu Chriſtus gehen, auf ihn vertrauen, von ihm unſer Heil erwarten ſollen, dazu vgl. Iſai. 61, 1—3., wo er ſelbſt ſagt: er ſei geſendet, zu heilen, die zerknirſchten Herzens ſind, den Gefangenen Erlöſung, das Jahr der Verſöhnung vom Herrn zu verkünden u. ſ. w. In ſeinen, der Sonne der Gerechtigkeit, Strahlen iſt Heilung, Mal. 4, 2. Chriſtus ſelbſt ladet ſo freundlich ein, daß alle Mühſelige und Beladene zu ihm kommen ſollen, damit er ſie erquicke; ſein Joch (das die Empörer von ſich werfen wollen) ſollen wir aufnehmen, damit wir Ruhe finden für unſere Seelen, Matth. 11, 28—30. Seinen Frieden will er uns geben, Joh. 14, 27. Er iſt der Weg, die Wahrheit und das Leben, und ohne ihn kommt Niemand zum

Vater, daſ. V. 6. Wer zu ihm kommt, den will er nicht von ſich hinausſtoßen, daſ. 6, 37., vielmehr will er Alle zu ſich ziehen, daſ. 12, 32., um Allen, die an ihn glauben, das ewige Leben zu geben, daſ. 3, 16. 17. 36; 10, 10. 28. Den Sündern ruft er: „Vertraue, mein Sohn (θαρσει — confide), deine Sünden ſind dir vergeben," Matth. 9, 2. vgl. V. 22. Joh. 16, 33. Wer ſein Wort hält, der iſt, als ſein wahrer Jünger, frei von der Knechtſchaft der Sünde, wiedergeboren zur wahren Freiheit der Kinder Gottes, und wird den Tod in Ewigkeit nicht ſehen, Joh. 8, 31—36. 51. Ja, ſelig Alle, die auf ihn vertrauen, denn „in keinem anderen iſt Heil; und es iſt auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menſchen gegeben, durch welchen wir ſelig werden ſollen," Apgſch. 4, 12; auf ihn, unſer Leben, ſollen wir nicht allein in dieſem Leben vertrauen, ſondern auch das zukünftige von ihm erwarten, I. Cor. 15, 19. 57. Col. 3, 4. I. Petr. 1, 8. 9. Und alle ſeine Verheißungen Gottes in ihm (und wie zahlreich und herrlich ſind dieſe! vgl. Matth. 5, 3—12. Joh. Cap. 14—17. Apok. 2, 7. 10. 17. 26; 3, 5. 12. 20. 21; 21, 7; 22, 12. Joh. 4, 13. 14. Apok. 22, 17. u. ſ. w.), alle dieſe ſeine koſtbaren Verheißungen Gottes in ihm ſind Ja in ihm, und Amen in ihm, zur Ehre Gottes durch uns, II. Cor. 1, 20; in ihm, „der uns von Gott gemacht iſt zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlöſung," und durch den und in dem uns Gott Alles geſchenkt hat, I. Cor. 1, 30. Röm. 8, 32. — Alſo: „Selig Alle, die auf Jeſum Chriſtum vertrauen!"

11. Der Pſalm 15.

Der 15. Pſalm iſt ein Gebet, ein vertrauens- und hoffnungsvolles Gebet zu Jehovah, und zwar ein Gebet des Meſſias, welchem daſſelbe vom Pſalmiſten durch göttliche Offenbarung und Erleuchtung in den Mund gelegt wird.

In der Einleitung zu den Pſalmen wurde geſagt, daß, dem Charakter der Poeſie gemäß, der redend eingeführten Perſon (dem Meſſias) oft Worte in den Mund gelegt werden, welche für die Situation, in der ſie ſich befindet, ganz paſſend erſcheinen als dichteriſche Ausmalung, ohne daß wir bei der Erfüllung im N. T. dieſelben Worte (wenn auch vollkommen den Sinn) wiederfinden. Dieſer

Umstand, der in der Poesie selbst gegründet ist, muß wohl beachtet werden, und zwar in Beziehung auf fast alle Stellen unsers Psalmes und anderer ähnlicher messianischer Stellen (vgl. Ps. 21; Isai. 49, 1—6. u. s. w.), damit man bei der Erklärung derselben nicht auf das gewöhnliche Auskunftsmittel verfalle, zu sagen, die oder die Worte oder Stellen beziehen sich zunächst nicht auf Christus, sondern auf David oder sonst Jemanden, und nur im accommodirten Sinne auf Christus; und die anderen wieder zunächst und ausschließlich auf Christus. Eine solche Scheidung und Trennung, ein solcher Wechsel der Personen kann und darf nicht angenommen werden, ohne in kritische Ungereimtheiten zu verfallen; das Subject des Psalmes muß als ein und dasselbe von Anfang bis zu Ende festgehalten werden; als solches hat der Psalmist es genommen, als solches muß der Interpret es ebenfalls nehmen; jedes andere Verfahren ist willkührlich und — gefährlich für die Erklärung selbst.

Dem Grundgedanken nach ist unser Psalm als Ein Ganzes zu betrachten. Dieser durch das Ganze sich hindurchziehende Grundgedanke ist: großes, unerschütterliches Vertrauen auf Jehovah, das in dem Gebete sich kund gibt. Jedoch lassen sich bei genauer Betrachtung zwei Haupttheile unterscheiden, von denen der erstere von V. 1—7. incl., der zweite von V. 8—11. geht. Im ersten Theile setzt der Messias sein Vertrauen auf Gott im Leben — bei seinem Leiden, im zweiten im Tode. Durch die auf den 1. Vers folgenden Verse (mit Ausschluß des V. 4.) motivirt der Beter sein Vertrauen auf Gott im Leben, und schließt dieser Theil mit einer dankenden Lobpreisung Gottes für den geleisteten Beistand, V. 7.; seine Hoffnung auf Gott im Tode wird vorher in V. 8. motivirt.

Der Gedankengang des betenden Messias im 1. Theile ist:

Bitte um Schutz und Beistand, weil er auf Jehovah gehofft habe, und dieser all sein Gut und Heil ausmache, V. 1. 2.

Nur an den Heiligen hat der Messias seine Lust, sein Wohlgefallen, V. 3.

Die anderswohin gehen, trifft schwere Strafe; der Messias wird ihre Opfer aufhören machen wegen der Blutschuld, die sie durch seine Ermordung auf sich geladen, und wird sie aufs höchste verabscheuen, V. 4.

Jehovah ist sein Antheil; seine Erbschaft wird er ihm bewahren; ihn preiset er, V. 5—7.

Der Gedankengang im 2. Theile ist:

Der Meſſias hat Jehovah zum Beiſtand, darum wankt er nicht (bei ſeinem Leiden), V. 8.

Darum auch iſt er voll Freude und Zuverſicht, daß er im Tode (der ſeinem Leiden V. 1. ein Ende machen wird, was implicite verſtanden werden muß) nicht bleiben, die Verweſung nicht ſchauen und zum freude- und wonnereichen Leben, zum Anſchauen Jehovah's zu deſſen Rechten, gelangen wird, V. 9. 10. 11.

Anders ausgedrückt, iſt der 1. Theil eine Bitte um Obhut und Beiſtand im Leiden,

der 2. Theil zuverſichtliche Hoffnung auf ſeine baldige Auferſtehung und Verherrlichung.

Wir haben oben den Pſalm ohne weiteres ein Gebet des Meſſias genannt. Den Beweis hierfür haben wir, namentlich in Beziehung auf den 1. Theil, in V. 4. (Aufhören-machen der Opfer wegen der Blutſchuld, vgl. Dan. 9, 27.); im 2. Theile haben wir ihn im N. T. von den Apoſteln Petrus und Paulus, welche dieſen Apgſch. 2, 25 ff. und 13, 35 ff. geradezu von der Auferſtehung Jeſu erklären und ihre Erklärung ausdrücklich rechtfertigen; vgl. auch I. Cor. 15, 4. Dieſe Erklärung der Apoſtel iſt uns auf unſerem Standpunkte vorläufig genug, um den Pſalm als einen meſſianiſchen zu betrachten und zu behandeln; die weiteren Gründe gibt die Erklärung ſelbſt. Daß die meſſianiſche Erklärung von den Vätern der Kirche adoptirt iſt, das iſt bei dem hohen Anſehen, das die beiden größten der Apoſtel mit Recht bei ihnen genießen, nicht zu verwundern; ſ. Euſebius v. Cäſarea, Theodoret, Hieronymus, Auguſtinus, Athanaſius, Chryſoſtomus, Theophylact u. A. — Den 1. Theil erklären viele Interpreten von David, und ſogar auch, aber im metaphoriſchen Sinne, den zweiten. Der Pſalm ſoll nach ihnen ein Gebet David's ſein, wo er auf ſeiner Flucht vor Saul unter den Philiſtern, Moabitern und andern heidniſchen Völkern umherirrte (du Pin, Boſſuet, Grotius, Janſen u. A.), vgl. I. Kön. 26, 19. zu V. 4., wo, nach der gewöhnlichen, aber durchaus unrichtigen Ueberſetzung, der Beter geſteht, daß er nicht blutige Opfer (den Götzen) opfern wolle. Beda erklärt den Pſalm vom kranken Ezechias, wo er zu Gott um Hülfe flehete. Andere wollen ihn für ein Gebet der Juden in der babyloniſchen Gefangenſchaft halten. S. Calmet. De Wette ſagt, die hiſtoriſche Veranlaſſung des Pſalmes zu beſtimmen, ſei ganz unmöglich, da von der Gefahr des Dichters ſchlechterdings nichts geſagt ſei. Unſere Meinung, gegenüber dieſen verſchiedenen Erklärungen, welche eben wegen ihrer Verſchiedenheit

den Stempel der Haltloſigkeit an ſich tragen, haben wir oben ausgeſprochen. Nur die Beziehung des Pſalmes auf Chriſtus ausſchließlich, welche wir bei der Erklärung vollſtändig und unwiderleglich nachgewieſen zu haben feſt überzeugt ſind, gibt ihm die Einheit, welche ihm nach kritiſchen Grundſätzen nothwendig zukommen muß. — Die Interpreten im Beſondern anlangend, ſo laſſen ſich dieſelben in drei Claſſen theilen: einige erklären den Pſalm durchaus von Chriſtus; andere von David oder einem andern Subjecte, mit Accommodation auf Chriſtus; wieder andere läugnen alle Beziehung auf Chriſtus. Die von wahrhaft frommgläubiger und dabei entſchiedener Geſinnung Beſeelten (unter den nichtkatholiſchen Auslegern nennen wir Michaelis, Lilienthal, Coccejus, Geierus, Hengſtenberg, und Kuinoel geſteht ein, ſagt Joſ. Scheth, daß die meiſten Ausleger den Pſalm meſſianiſch erklären) halten, geſtützt auf die Autorität der Apoſtel, die rein meſſianiſche Erklärung feſt; die rationaliſtiſchen und die ſtarken und kraftvollen Worte verflachenden Ausleger (Jahn, De Wette u. A.) verwerfen ſie; den mittleren Weg geht Calmet, namentlich in Beziehung auf den erſten, aber auch auf den zweiten Theil. Wir unſern Theils können nicht anders, als, geſtützt auf die Autorität der Apoſtel, auf die wiederholte Vorherſagung ſeiner Auferſtehung von Chriſtus ſelbſt, und auf das Factum ſeiner Auferſtehung, den Pſalm rein und excluſiv meſſianiſch erklären (eine accommodative Erklärung iſt überhaupt und allweg gar keine Erklärung); wobei wir als ein Hauptmoment bemerken und ganz beſonders hervorgehoben haben wollen, daß das wichtigſte Factum in der Geſchichte Jeſu, ſeine Auferſtehung von den Todten, worauf unſer ganzer Glaube beruhet (I. Cor. 15, 17.), nicht unvorhergeſagt bleiben durfte, da ja ſonſt Alles, was wir irgend im N. T. von Chriſtus, ſeiner Abkunft, ſeiner Geburtsſtadt, ſeiner Lehre, ſeinem Leiden u. ſ. w. leſen, klar und deutlich vorhergeſagt worden iſt.

Der Pſalm hat eine Ueberſchrift: מִכְתָּם לְדָוִד, was die LXX. gibt: στηλογραφια τῳ Δαυιδ — Grabmal, Denkmal David's; die Vulgata hat: Tituli inscriptio, ipsi David. Dieſelbe Ueberſchrift haben noch die Pſalmen 55—59 (56—60). Zunächſt deutet die Ueberſchrift auf David als Verfaſſer, vgl. Apgſch. 2, 25: „David ſpricht von ihm.“ Daß es David's Grabſchrift nicht ſein könne, zeigt die gleiche Ueberſchrift der genannten Pſalmen 55—59. Das מִכְתָּם hat hauptſächlich zwei Auslegungen gefunden. Die Rabbinen (Aben-Eſra, Kimchi u. A.) leiten es ab von כֶּתֶם Gold = ein goldenes, vor-

zügliches, ausgezeichnetes Lied David's, oder: gülden Kleinod — κειμηλιον — David's (vgl. goldenes Büchlein des h. Petrus v. Alcantara, goldenes ABC.), was zu dem Inhalte des Pſalmes ſehr wohl paßt. Anderen iſt מִכְתָּם nach Verwechſelung der Lippenbuchſtaben ſo viel als מִכְתָּב Schrift, was die Vulgata hat. Coccejus und Geierus u. v. A. entſcheiden ſich für die erſtere Deutung.

Als die Zeit, zu welcher der Pſalmiſt den Meſſias dieſes Gebet beten läßt, müſſen die letzten Tage vor ſeinem Leiden, noch näher, der Abend, die Nacht vor ſeinem Leiden, angeſehen werden. Die Reden Jeſu an ſeine Jünger nach der Abendmahlsfeier bei Johannes, und ſeine Gebete zu ſeinem himmliſchen Vater geben uns das richtige Verſtändniß unſers Pſalmes; der folgende 21. Pſalm gehört dem Leidens- und Todestage Jeſu an.

Ueberſetzung und Erklärung des Pſalmes.

V. 1. „Steh' mir bei, o Gott: denn ich habe vertrauet auf dich."

שָׁמְרֵנִי bewahre mich, beſchütze, behüte, beſchirme mich in meinem bevorſtehenden Leiden, nimm mich bei demſelben in deine Obhut, ſteh' mir bei, daß ich nicht wanke, daß ich dabei ausharren könne, alſo nicht: eripe, ſondern conserva, custodi me! Vgl. V. 8., wo der Meſſias, weil Jehovah ihm zur Rechten iſt, darauf vertrauet, daß er bei ſeinem Leiden nicht wanken wird. — Als Motiv dieſer zuverſichtlichen Bitte (vgl. Joh. 11, 41. 42.) wird angegeben: „denn ich habe vertrauet auf dich" — laß dieſes mein zuverſichtliches Vertrauen auf deinen Beiſtand nicht zu Schanden werden! Ich habe vertrauet, speravi, drückt, wie Geierus richtig bemerkt, einen actus continuus aus: ich habe vertrauet, vertraue auch jetzt, und werde ſtets auf dich vertrauen (vgl. das Homeriſche:.... ὃς Χρυσην ἀμφιβεβηκας, Ilias I, 37.). Das Gebet iſt ein ganz allgemeines, ohne Beiſatz einer Noth, eines Leidens. Die Geſchichte Jeſu in Betracht gezogen, müſſen wir es ſpeciell auf die mehrfachen Bitten Jeſu zu ſeinem himmliſchen Vater in der Nähe ſeines bittern Leidens, das er vorher wußte, deuten. Daß dieſe ſpecielle Deutung zuläſſig, ja nothwendig ſei, ergibt ſich aus den folgenden Verſen, beſonders V. 10. 11., wo die ſichere

Hoffnung ausgesprochen wird, daß er im Tode nicht bleiben, nicht verwesen, bald auferstehen und zur Herrlichkeit eines wonnereichen ewigen Lebens werde erhoben werden. — Wie oben aus dem Zeitwort שָׁמַר erwiesen, ist dieser erste Satz nicht eben eine Bitte um Bewahrung vor dem Leiden, daß es nicht über den Messias komme, um Errettung aus der Hand der Feinde, sondern eine Bitte um Bewahrung und Beistand im Leiden, damit er es tragen, den Kelch austrinken könne. Dieses Beistandes seines Vaters ist der Heiland gewiß, wenn er sagt: „Ich bin nicht allein; denn der Vater ist mit mir." Joh. 16, 32. Jedoch ist der andere Sinn nicht absolut auszuschließen, da wir wissen, wie den Heiland vor dem schweren Leiden bangte, und wie er, wenn auch nur hypothetisch, um Abwendung desselben bat. So sprach er Luc. 12, 50: „Ich muß mit einer Taufe getauft werden; und wie bangt mich, bis sie vollendet ist!" Am Tage seines Einzuges in Jerusalem sprach er: „Jetzt ist meine Seele betrübt. Und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde! Aber darum bin ich in diese Stunde gekommen," Joh. 12, 27. Besonders gehört hierhin sein Gebet im Garten, wo er im Vorgefühle seines bevorstehenden Leidens begann zu zittern und zu zagen, und wo er sprach: „Tief betrübt bis zum Tode ist meine Seele. Mein Vater! wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch von mir vorüber! Doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst," Matth. 26, 38—44. vgl. Luc. 22, 43. 44. Genau den Worten unsers Psalmes entsprechend, sagen die Juden spottend: „Er hat auf Gott vertrauet; der rette ihn nun, wenn er ihn so lieb hat. Er hat ja gesagt: Ich bin Gottes Sohn," Matth. 27, 43. — Betrachten wir nun, wie der Heiland, für uns zur Sünde geworden (II. Cor. 5, 21.), die Sünden der ganzen Welt in seinem Leiden und Tode zu tragen und hinwegzunehmen hatte (Isai. 53. Joh. 1, 29. Matth. 26, 28. I. Joh. 2, 2.); wie die Gerechtigkeit Gottes ein Opfer von ihm forderte, das dazu vollkommen und überflüssig im Stande wäre, und er ihn darum zermalmen wollte in Leidensfülle (Isai. 53, 10.), so daß er selbst von ihm, seinem Vater, in der höchsten Spitze seines Leidens verlassen wurde (Ps. 21, 2. Matth. 27, 46.): so müssen wir gestehen, daß die menschliche Natur Christi, wiewohl höchst bereit zu diesem Leiden, dennoch vor der Größe und Schwere desselben, niedergedrückt davon, für einen Augenblick erschaudern und um Errettung aus demselben, wenn es möglich wäre, zu Gott beten konnte, zu Gott, der, wie Coccejus bemerkt, in unserer Stelle אֵל heißt, bezeichnend den

allmächtigen Gott, wie auch der Heiland betete: „Abba! Vater! dir iſt Alles möglich," Marc. 14, 36. Bei den h. Martyrern ſehen wir einen freudigen Hingang in Marter und Tod, da der Grund davon ein anderer, ein begeiſternder war, und Chriſti Hülfe vom Himmel her ihnen zur Seite ſtand (Apgſch. 7, 55. Röm. 8, 37.). — Der h. Paulus ſagt nun in Beziehung auf unſere Stelle, verglichen mit Pſ. 21, 2 ff. und den oben angeführten Gebeten Jeſu: „Dieſer hat in den Tagen ſeines Fleiſches Gebet und Flehen zu dem, der aus dem Tode ihn retten konnte, unter ſtarkem Geſchrei und Thränen dargebracht, und iſt, ſeiner Ergebung wegen, erhört worden" (vgl. Luc. 22, 43: „ein Engel vom Himmel ſtärkte ihn," und 23, 46.), Hebr. 5, 7. Gott konnte vermöge ſeiner Allmacht ihn retten, und der Sohn konnte den Vater wirkſam darum bitten (Matth. 26, 53.); aber er war ja darum in dieſe Stunde gekommen, daß die Schrift erfüllet und daß er zu unſerm Heile durch Leiden vollendet würde (Joh. 12, 27. Matth. 26, 54. Luc. 24, 26 ff. Hebr. 2, 10.). — Noch bemerken wir, daß ſowohl in unſerer und den angeführten, wie auch in zahlreichen andern Stellen der Pſalmen und der übrigen hh. Schriften, zu Gott, dem allmächtigen Helfer und wahren Tröſter, geflehet, zu ihm die Zuflucht genommen wird, nicht zu Menſchen[1]); ein Fingerzeig für jeden in Noth und Leiden befindlichen Menſchen, wo nur Gott und die Religion wirkſam tröſten und helfen kann. Selbſt Atheiſten haben in ſolchen Augenblicken ihre Grundſätze verläugnet und haben, wie von einem Inſtinkte getrieben, unwillkührlich Gott um Hülfe angerufen. Noth lehrt beten.

In den folgenden Verſen werden die Motive des Vertrauens auf Gott angegeben:

V. 2. „Ich habe zu Jehovah geſagt: Mein Gott biſt du;
Mein Gut iſt nicht über dich hinaus."

„Ich habe geſagt" — das Hebräiſche hat אָמַרְתְּ, 2. Perſon Feminin., wobei man נַפְשִׁי oder נַפְשִׁי (o meine Seele) ſupplirt, ſo daß der Meſſias ſich ſelbſt anredet: du, meine Seele, haſt ja zu Jehovah ſtets und jetzt geſagt u. ſ. w. (Coccejus läßt die Verſe 2. 3. 4. von Jehovah, als Antwort auf den vorigen Vers, als Beſtätigung deſſelben, geſagt ſein, wo dann Chriſtus als Femininum genommen werden müßte, wie קֹהֶלֶת Ekkl. 7, 27. mit אָמְרָה Feminin. vorkomme. Doch ſcheint ein Perſonenwechſel hier nicht gut angenommen werden zu

1) Dieſer Satz iſt nicht ein Präjudicium gegen die Bitte um Fürbitte der Heiligen.

können). Die Sätze: „Mein Gott bist du: mein Gut ist nicht über dich hinaus“ (בַּל־עָלֶיךָ), sind synonym-parallel; da Jehovah sein Gott ist, so ist er ihm darum auch das höchste Gut; außer ihm kennt und weiß er keines, kein Glück und Heil, und auch keinen Schutz. Daß der Vater das höchste und einzige Gut Jesu Christi war, das beweiset das ganze Evangelium; nur des Vaters Ehre und Verherrlichung und Reich suchte und verbreitete er überall, seinen Namen rief er überall an und war aufs innigste mit ihm verbunden (vgl. Joh. 17, 21—23.). Der Chaldäer gibt: bonum meum non conceditur, nisi a te; der Syrer: bonum meum est a te; Hieronymus: bonum (bene) mihi non est sine te; die Vulgata: quoniam bonorum meorum non eges; ähnlich die LXX. Die Verbindung mit dem folgenden Verse, die Einige (Coccejus u. A.) also angeben: „nicht zu dir hin reicht mein Gut, meine Wohlthat (der Erlösung), sondern für die Heiligen ist sie,“ möchte zu gesucht sein; der oben angegebene Sinn ist der einfachste und natürlichste. Vgl. auch als Beleg V. 5—8. — Uebrigens kann auch der Sinn darin liegen: Alles, was von dir, von deinem Willen mir kommt, ist mir ein Gut; du, mein Gott, magst in Allem über mich bestimmen; wenn ich auch den Leidenskelch trinken muß — es geschehe dein Wille! Matth. 26, 42. cf. Ps. 39, 8. 9. „Soll ich den Kelch nicht trinken, den mein Vater mir darreicht?“ Joh. 18, 11. Auch kann mit dem bonum meum (טוּבָתִי) die Verherrlichung gemeint sein, die Christus als Lohn seiner Leiden vom Vater erwartete, Joh. 17, 5.

So wie aber einerseits die Gesinnung des Messias auf Gott gerichtet ist, so andrerseits auf die guten Menschen (vgl. Luc. 2, 14.); davon redet der folgende

V. 3. „Die Heiligen, welche auf Erden, sie sind es,
Und die Mächtigen: — all meine Lust hab' ich an ihnen.“

An den Heiligen und Mächtigen auf Erden hat der Messias sein Wohlgefallen, so wie Gott im Himmel sein einzig Gut ist. Diese Heiligen und Mächtigen, Vortrefflichen, Herrlichen, magnifici (אַדִּירֵי vgl. Ps. 8, 2.), sind zunächst seine Apostel[1]), seine treuen Anhänger, welche mit treuer Liebe zu ihm hielten, seine Lehre glaubten und sie befolgten; dann sind implicite mit eingeschlossen überhaupt alle

1) Vgl. im Hymnus Te Deum: Te *gloriosus Apostolorum* chorus.

ſeine treuen Anhänger, dieſe kleine Heerde, denen nach dem Wohlgefallen ſeines Vaters das Reich zu Theil werden ſollte (Luc. 12, 32.); diejenigen beſonders hier an unſerer Stelle, für welche der Heiland am Abende vor ſeinem Leiden ſein hoheprieſterliches Gebet verrichtete, da unſer Pſalm in die Nähe ſeines Leidens und Todes gehört. So ſprach der Heiland: „Geoffenbaret habe ich deinen Namen den Menſchen, die du mir von der Welt gegeben haſt. ... Dein Wort haben ſie gehalten; ... die Worte, die du mir gegeben haſt und die ich ihnen gegeben habe, haben ſie angenommen und wahrhaft erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin; (darum habe ich an ihnen mein Wohlgefallen und deswegen:) für ſie bitte ich ... heiliger Vater, erhalte ſie, die du mir gegeben haſt ... Ich bitte, daß du ſie vor dem Böſen bewahreſt ... Heilige ſie in deiner Wahrheit! ... Ich heilige mich (weil ſie mir theuer und werth ſind und ich an ihnen meine Luſt habe) ſelbſt für ſie, damit auch ſie in der Wahrheit geheiliget ſeien.“ Joh. 17, 6. 8. 9. 11. 15. 17. 19. Dieſe Bitten Jeſu ſind, wie der Context ergibt, zunächſt für ſeine Apoſtel, dieſe Heiligen und Herrlichen, ſeine innigſten Vertrauten, dieſe Mächtigen, die als Fürſten (שָׂרִים) über die ganze Erde geſetzt werden ſollen (Pſ. 44, 17.); denen er Macht gab, auf Schlangen und Scorpionen zu treten, und über alle Gewalt des Feindes (Luc. 10, 19.); die er mit Wunderkraft ausrüſtete (Marc. 16, 17. 18.); die er mit derſelben Macht und Gewalt in die Welt ſandte, wie ihn der Vater geſendet hatte, Joh. 20, 21. Matth. 28, 18—20; 18, 18. Zu אַדִּירֵי עַם vgl. אַדִּירֵי und אֲצִילָן: proceres populi, praecipui gregis; ſo ſind die Apoſtel die Mächtigen, die Vorzüglichen, die vor den übrigen Menſchen Hochgeſtellten im Reiche Chriſti, welche lehren, regieren, die Heerde weiden (I. Petr. 5, 2. Joh. 21, 15 ff. Apgſch. 20, 28.) und die auch mit Chriſto richten werden, Matth. 19, 28. — Aber auch für die übrigen guten, heiligen, gläubigen Menſchen, weil er an ihnen ſein Wohlgefallen hat, bittet der Heiland: „Aber nicht allein für dieſe (die Apoſtel) bitte ich, ſondern auch für diejenigen, welche durch ihr (der Apoſtel) Wort an mich glauben werden,“ Joh. 17, 20 u. ff. — Sein Wohlgefallen an ſeinen Jüngern drückt er noch beſonders aus: „Ihr ſeid es, die bei mir ausgeharret haben in meinen Verſuchungen. Darum (aus Wohlgefallen an euch) ſichere ich euch das Reich zu, wie es mir der Vater (der an mir ſein Wohlgefallen hat, Matth. 3, 17.) zugeſichert hat,“ Luc. 22, 28. 29. Noch mehr: „Ich nenne euch Freunde,“ Joh. 15, 13. 14. 15. „Dies habe ich euch geſagt, daß meine Freude

in euch ſei, und eure Freude erfüllet werde," daſ. V. 11. „Der Vater ſelbſt hat euch lieb," daſ. Cap. 16, 27. „Wäret ihr von der Welt, ſo würde euch die Welt als das Ihrige lieben; weil ihr aber nicht von der Welt ſeid, und ich euch (aus Wohlgefallen an euch) von der Welt auserwählt habe, darum haſſet euch die Welt," daſ. 15, 19. „Den Frieden laſſe ich euch, meinen Frieden gebe ich euch," daſ. 14, 27; „ich gehe hin, um euch eine Stätte zu bereiten," daſ. V. 2; „ich laſſe euch nicht als Waiſen zurück; ich komme zu euch. Ich lebe, und auch ihr ſollt leben," daſ. V. 18. 19. Von ihnen ſagt er: „ihr ſeid rein, durch das Wort, das ich zu euch geredet habe," daſ. 15, 3; 13, 10; ſie ſollen geheiliget ſein, daſ. 17, 19. Wenn nun das Zeitwort קָדַשׁ, wie De Wette bemerkt, die Nebenbedeutung des Abſonderns hat, ſo ſind unter קְדוֹשִׁים genau die Jünger Jeſu zu verſtehen, zu denen er ſagt: „ich habe euch von der Welt **auserwählt**," Joh. 15, 19; vgl. *segregatus* in Evangelium Dei, Röm. 1, 1; überhaupt ſtellt er ſie häufig der Welt gegenüber, Joh. 14, 17; 17, 9. 25. u. ſ. w. Sie ſind die (aus dem Verderben der Welt) Geretteten, Iſai. 66, 19.

So wie nun der Heiland an ſeinen Apoſteln und denen, die durch ihr Wort an ſeinen Namen glauben würden, ſein Wohlgefallen hat (vgl. Luc. 2, 14: ἐν ἀνθρωποις εὐδοκια), wie an ihm ſelbſt ſein himmliſcher Vater (Matth. 3, 17; 17, 5. Iſai, 42, 1.): ſo will er ihnen, eben dieſes Wohlgefallens wegen, welches ein **wirkſames** iſt, wie das des Vaters gegen ihn, der die Geiſtesfülle wegen deſſelben ihm verlieh (ll. cc. und Pſ. 2, 7, 8.), auch die höchſten und beſten Güter verleihen; ſie ſind die Vielen, für die er ſein Blut vergießt zur Vergebung der Sünden, und die darnach den h. Geiſt, die Heiligung, die Kindſchaft Gottes und das ewige Leben empfangen ſollen nach Gottes Wohlgefallen, vgl. Matth. 26, 28; Joh. 4, 13. 14; 7, 37—39; 10, 10. 11. 28. Eph. 5, 25—27; 1, 5; Phil. 2, 13. u. ſ. w.

Zu dem: „All meine Luſt hab' ich an ihnen" — כָּל־חֶפְצִי־בָם — vergleicht Geierus ganz treffend den ſymboliſchen Namen Sion's (der Kirche Jeſu, vgl. Pſ. 2, 6. ꝛc.): חֶפְצִי־בָהּ = Meine-Luſt-an-ihr: „man wird dich nennen: „„Meine-Luſt-an-ihr;"" denn der Herr hat ſeine Luſt an dir," Iſai. 62, 4. Vgl. Oſee 2, 23. 24. Röm. 9, 25. I. Petr. 2, 10. Andere ſymboliſche Namen ſ. Iſai. 7, 3; 8, 1. 3; IV. Kön. 21, 1. — Daß nun nicht allein die Apoſtel, obwohl zunächſt und vorzugsweiſe, unter den Heiligen und Mächtigen

zu verſtehen ſeien, iſt oben nachgewieſen; dieſe weitere Bedeutung auf die Chriſten im Allgemeinen läßt ſich übrigens, wie Geierus bemerkt, aus den Worten ſelbſt nachweiſen; daß die Chriſten im N. T. in den apoſtoliſchen Schriften ſo oft Heilige genannt werden, iſt bekannt, vgl. Röm. 1, 7. I. Cor. 6, 11. I. Petr. 2, 9. u. ſ. w. Aber auch die Benennung Mächtige, Hochſtehende, Hocherhobene u. ſ. w. kommt ihnen zu, vgl. Marc. 16, 17. und beſonders Apok. 1, 6; 5, 10; 20, 6; 17, 14., wo geſagt wird, daß Chriſtus uns zu einem Reiche, zu Königen und Prieſtern gemacht habe, und wir, die mit ihm geſtritten, auch mit ihm regieren werden, vgl. I. Petr. 2, 9: königliches Prieſterthum. — Das אֲשֶׁר־בָּאָרֶץ haben wir nicht in der engen Bedeutung: welche im Lande, sc. Iſraels, ſondern in der weiteren: welche auf Erden, nehmen zu müſſen geglaubt; es entſpricht dem: *et in terra* pax hominibus, Luc. 2, 14., und dem Ausdrucke: in der Welt (Joh. 16, 33; 1, 10; 3, 16. 17; 17, 8. 11. 12. 15. vgl. Iſai. 11, 4. ꝛc.), obwohl nicht von der Welt, Joh. 15, 19. Die auf der ganzen Erde zerſtreuten Kinder Gottes, nicht allein Iſraels Volk, ſollte der Heiland zuſammenbringen, daſ. 11, 52. coll. 10, 16. Iſai. 49, 5. 6. Will man aber zunächſt überſetzen: im Lande sc. Iſraels, ſo ſind damit die Erſtlinge der chriſtlichen Gemeinde in dieſem Lande verſtanden; von dieſem Lande ſollte die Kirche ſich über die ganze Welt verbreiten, Apgſch. 1, 8; Luc. 24, 47. Marc. 16, 15. — Das לְ in לִקְדוֹשִׁים iſt am richtigſten zu nehmen: in Betreff der ... vgl. Iſai. 32, 1. Ekkl. 9, 4. (De Wette); denn die oben angedeutete Verbindung mit dem vorigen Verſe wäre zu geſucht, und der Sinn des Satzes, wie Coccejus und Geierus ihn zu nehmen geneigt ſind: „Mein Gut geht nicht auf dich hin, ſondern iſt für die Heiligen," gäbe eine ſchiefe, unrichtige Deutung, da ja der Heiland zunächſt für die Verherrlichung des Vaters wirkte und litt, Luc. 2, 14. Joh. 17, 3. 4. ꝛc.

An den Heiligen, den Mächtigen, ſeinen getreuen Apoſteln und allen ſeinen getreuen Anhängern, hat der Meſſias ſeine Luſt, ſein Wohlgefallen; für ſie iſt ſein Wirken und Leiden wegen dieſes ſeines Wohlgefallens an ihnen, und ſie empfiehlt er in ſeinem letzten hohenprieſterlichen Gebete der Obhut ſeines Vaters, damit ſie der Früchte ſeiner Erlöſung in reichſtem Maaße theilhaft werden möchten.

Die aber von ſeinem himmliſchen Vater und von ihm ſich abwenden und abgewandt bleiben, die trifft ſeine harte Strafe; dies ſagt der Meſſias im folgenden

V. 4. „Viel und groß ſind die Schmerzen derer, die anderswohin eilen;
Ich werde (ſie fernerhin) nicht opfern laſſen ihre Trankopfer — wegen der Blutſchuld,
Und ihre Namen nicht auf meine Lippen nehmen."

Dieſer Vers, beſonders das Mittelglied deſſelben, gibt den vollkommnen Ausſchlag für die meſſianiſche Erklärung ſo wie dieſes erſten Theiles unſers Pſalmes, ſo des ganzen Pſalmes überhaupt. Die Anleitung zu dieſer jedenfalls einzig richtigen, anderswo nicht gefundenen, Ueberſetzung dieſes ſchwierigen Verſes verdanken wir Coccejus, wiewohl wir ſeiner Erklärung deſſelben nicht überall beiſtimmen können.

Der Meſſias ſagt: „Viel und groß ſind die Schmerzen derer, die anderswohin eilen" — אַחֵר מָהָרוּ — d. i. die ihren eigenen Weg gehen, fern von dem Wege meines Vaters und von meinem Wege („Eilen" iſt bedeutungsvoll; der Weg zu Gott und zur Tugend iſt ſchwer, iſt ſteil, und nur mit Mühe, mit Anſtrengung und allmälig kommt man weiter auf demſelben; der Weg von Gott ab iſt abſchüſſig; wie mit raſchem Laufe eilt der Menſch denſelben hinab, ohne Aufenthalt, da die Leidenſchaft ihn ſtachelt. Daher: in perniciem *ruere*.). Chriſtus iſt der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater, als durch ihn, Joh. 14, 6. Wer ihm nachfolgt, der wandelt nicht in Finſterniß, daſ. 8, 12. Wer bei ſeinem Worte bleibt, der iſt ſein wahrer Jünger; der wird die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird ihn frei machen, V. 31. 32. „Wenn ihr aber," ſagt er zu den ungläubigen, von ihm und ſeiner Lehre ſich abwendenden Juden, „wenn ihr aber nicht glaubet, daß Ich's bin, ſo werdet ihr in euren Sünden ſterben," V. 24. Dieſe gehören nicht zu ſeinen Schafen, denn ſie hören nicht ſeine Stimme und folgen ihm nicht, um bei ihm Weide zu finden, Joh. 10; ſie gehen alſo anderswohin; ſie ſind, weil nicht für ihn, wider ihn, Matth. 12, 30; ſie empören ſich gegen Jehovah und gegen ihn, Pſ. 2, 1—3. Weil ſie alſo von ihm ab — anderswohin gehen, ſo können ſie auch nicht hinkommen, wo er hingeht, Joh. 8, 21; 7, 34. vgl.: wer hat euch gezeigt, dem bevorſtehenden Zorne zu entfliehen? Matth. 3, 7. — So glücklich nun die treuen Anhänger Jeſu ſind, an denen er all ſeine Luſt hat (V. 3.), ſo unglücklich und reif zum Verderben (Matth. 3, 10: die Axt iſt ſchon an die Wurzel gelegt ...) ſind diejenigen, die ihm nicht anhangen und folgen! Wie harte, viele und

große Schmerzen kamen über die verſtockten und ungläubigen Juden bei der Belagerung und Zerſtörung ihrer Stadt, die Jeſus ihnen ebendarum, weil ſie ihn verwarfen, angedrohet und vorhergeſagt hatte, Luc. 19, 41—44. Matth. 23, 34—39; 24; cf. Dan. 9, 26. 27. die Apok. passim; und eben von dieſem grenzenloſen Elend der Juden bei dieſer Entladung des Strafgerichtes Gottes über ſie redet unſere Stelle, wie aus der ganz ſpeciellen Angabe des folgenden Satzes erhellet. Ganz beſonders iſt hier zu bemerken, wie in der meſſianiſchen Stelle Iſai. 50, 7—11. derſelbe Gedankengang wiederkehrt, wie in unſern bisherigen Verſen. Dort heißt es: „Gott, der Herr, iſt mein Helfer, darum werd' ich nicht zu Schanden ... Nahe iſt, der mir Recht ſpricht ... Siehe, Gott der Herr iſt mein Helfer," V. 7. 8. 9. entſprechend unſerm V. 1. 2., worin ebenfalls der Meſſias ſein Vertrauen auf Jehovah ausſpricht. (Aus den Ausdrücken bei Iſaias: Gott iſt mein Helfer, iſt mir nahe, ergibt ſich zugleich die Richtigkeit der Ueberſetzung V. 1: ſteh mir bei!). An den Heiligen hat der Meſſias ſein Wohlgefallen — dieſem Satze V. 3. entſpricht die folgende Stelle bei Iſai. V. 10: „wer iſt unter euch, der den Herrn fürchtet, auf die Stimme ſeines Knechtes höret? ... Der vertraue auf des Herrn Namen, und ſtütze ſich auf ſeinen Gott!" Unſerm V. 4. im erſten Theile entſpricht der folgende V. 11. bei Iſaias: „Siehe, ihr Alle, die ihr Feuer anzündet, und mit Flammen umgürtet ſeid: wandelt nur im Lichte eures Feuers, und in den Flammen, die ihr angezündet! Von meiner Hand widerfährt euch dieſes; in Schmerzen werdet ihr daliegen!" Die Erkl. ſ. unten. Vgl. noch Iſai. 66, 24. Pſ. 109, 6.

Die Worte: אַחַר מָהֲרוּ laſſen ſich auch geben: die zu einem Andern hineilen, und wäre dann ein etwaiger Rückblick auf das den Iſraeliten gegebene Verbot, fremden Göttern nachzugehen, darin zu finden, vgl. Exod. 20, 3; 34, 14; Deut. 5, 7; 8, 19. Iſai. 42, 8. Geierus gibt: qui alium (sc. Deum) properanter et fervide sectantur; Coccejus: qui alium *dotarunt*. In dieſer Bedeutung kommt das Zeitwort מָהַר Exod. 22, 16. vor: ... „der ſteure ſie (die Jungfrau) aus und nehme ſie zum Weibe." Die Erklärung wäre dann nach dem myſtiſchen Sinne zu geben, wornach Gott als der Bräutigam des Volkes Iſrael dargeſtellt wird, und jedes Abwenden von ihm als (geiſtige) Hurerei gilt. „Qui alium dotant, h. e. qui alium sibi eligunt, cui se dedant; cui dotem velut marito afferant; cum idololatria sit spiritualis fornicatio," cf. Ezech. 16, 31 ff.

(Geierus nach Coccejus). Den Alium erklärt Coccejus als das römiſche Volk und den römiſchen Kaiſer, wovon die Juden riefen: Non habemus regem, nisi Caesarem, Joh. 19, 15. coll. 11, 48. Dieſer Caesar iſt dann der princeps advena, Dan. 9, 26., der, zur Strafe ihrer Abwendung von Gott und ſeinem Geſalbten, den ſie tödteten, ihnen die vielen und großen Schmerzen anthat, die Stadt und das Heiligthum zerſtörte, daß ihr Ende Verwüſtung, Dan. l. c. und V. 27. — Die angegebenen Sinne kommen im Ganzen auf daſſelbe hinaus.

Das Mittelglied unſers Verſes, von deſſen richtiger Auffaſſung ungemein viel abhängt, geben wir: „Ich werde (ſie fernerhin) nicht opfern laſſen ihre Trankopfer, wegen der Blutſchuld.“ Dies die wörtlich genaueſte Ueberſetzung nach dem Hebräiſchen, und die einzig und allein einen wahrhaft meſſianiſchen Sinn zuläßt. Der Einzige, der dieſen Sinn in der Ueberſetzung ausgedrückt, iſt unſers Wiſſens Coccejus, welcher gibt: Non faciam libari libamina illorum propter sanguinem. Der hebräiſche Text hat: בַּל־אַסִּיךְ נִסְכֵּיהֶם מִדָּם. Das Zeitwort אַסִּיךְ iſt Futurum Hiphil von נָסַךְ libare; das Hiphil hat auch wohl die Bedeutung des Kal, aber unmöglich an unſerer Stelle. Die ſchlagendſte, unwiderleglich beweiſende bisher überſehene Parallelſtelle iſt bei Dan. 9, 27., wo es heißt: „Er — der Meſſias — wird aufhören machen Schlacht- und Speisopfer“ — in der Mitte der (letzten) Woche, nachdem er den Bund mit Vielen (den Heiligen) befeſtiget haben wird. Er wird aufhören machen — יַשְׁבִּית Hiphil von שָׁבַת. Nach dieſer überaus klaren Stelle, wo das Aufhören der altteſtamentlichen jüdiſchen Opfer nach Zerſtörung Jeruſalems als vom Meſſias bewirkt dargeſtellt, deutlich ausgeſprochen wird, muß auch die unſrige nothwendig überſetzt werden: ich werde ſie nicht fernerhin opfern laſſen, was daſſelbe iſt mit: ihre Trankopfer (ſo wie alle übrigen, Schlacht- und Speisopfer) ſollen aufhören, und zwar durch mich, nachdem viele und große Schmerzen bei der Zerſtörung der Stadt und des Heiligthums über ſie gekommen und ſie aus ihrem Lande vertrieben ſind in alle Länder — ohne Vaterland umherirrend, ohne König, ohne Tempel, ohne Prieſter, ohne Opfer. Die Verwerfung der jüdiſchen Opfer betreffend vgl. noch Mal. 1, 10. 11. Daß all dieſe Strafe eben durch den von ihnen verworfenen Meſſias ihnen kommen werde, wird in der oben ſchon angeführten Stelle Iſai. 50, 11. von ihm ſelbſt deutlich geſagt: ... „Von meiner Hand widerfährt euch dieſes! in Schmerzen

werdet ihr daliegen." (Für Schmerzen in beiden Stellen daſſelbe hebräiſche Wort, daher in unſerer Pſalmenſtelle nicht Götzen zu geben, wie Jahn u. A.). Vgl. Pſ. 109, 5. 6. und Iſai. 11, 4. Pſ. 2, 9., wo ebenfalls dem Meſſias die Beſtrafung der Gottloſen zugeſchrieben wird, ſo auch beim Weltgerichte, Matth. 25, 41 ff. Vgl. Apok. 19, 11—16.

Warum aber will der Meſſias ſie, die Juden, nicht fernerhin ihre Trankopfer opfern laſſen? מִדָּם — wegen der Blutſchuld! Das iſt die klare und furchtbare Urſache all ihres Elends und des Aufhörens ihrer Opfer. Auch bei Dan. 9, 26. 27. wird dieſes von der Ermordung Chriſti hergeleitet, ebenſo bei Iſai. 50, 5. 6. 11. Auch ſagt es der Heiland, daß der verworfene Stein ſie zerſchmettern werde, Matth. 21, 42. 44. Was nun das ſchlagende Wort מִדָּם näher angeht, ſo iſt zu bemerken, daß die Präpoſition מִן die Bedeutung des Ausgehens von etwas, des Urſprunges, des Grundes hat, alſo wegen, vgl. Iſai. 53, 8: wegen der Sünde meines Volkes — מִפֶּשַׁע עַמִּי u. oft. דָּם Blut — Blutſchuld — Schuld wegen vergoſſenen Blutes (Geſenius' Lexicon). Der Sinn des prägnanten Satzes iſt demnach: wegen der Blutſchuld, die auf euch laſtet wegen meiner — des Meſſias — Ermordung (Dan. 9, 26.), werde ich eure Opfer für immer aufhören machen, da ich an euch und euren Opfern kein Wohlgefallen mehr habe (Mal. 1, 10.) — im Gegenſatze dazu, daß er an den Heiligen ſein Wohlgefallen hat. Die Juden riefen: „Sein Blut komme über uns und über unſere Kinder!" Matth. 27, 25. cf. Apgſch. 5, 28. Möge uns dieſe ganze Blutſchuld treffen! — Man ſieht, daß dieſe einzig richtige Erklärung der ganzen Stelle gehöriges Licht und — worauf es beſonders ankommt — den wahrhaft meſſianiſchen Charakter verleihet. Coccejus erklärt *propter sanguinem* dahin: Sanguis enim Christi Filii Dei sistit omnem sanguinem, quia perfecte expiat, quia dignior est pecudum sanguine. Man ſieht leicht, daß dieſe Deutung dem Context, welcher im ganzen Verſe nur Strafe gegen die Gottloſen ausſpricht, durchaus entgegen iſt. Vgl. noch Iſai. 66, 24: „Und man wird hinausgehen, und ſchauen die Leichname der Menſchen, die ſich an mir verſündigt haben."

De Wette's Ueberſetzung: „Ich opfere nicht ihre Trankopfer von Blut" = ihre blutigen, mit Blut vermiſchten Trankopfer (welchen Sinn überhaupt die meiſten Ueberſetzungen ausdrücken), leidet an dem auffallend großen Fehler, daß, abgeſehen von dem Hiphil des Zeitwortes, das נִסַּךְ in dieſer Bedeutung gar nicht gebraucht werden

kann; es bedeutet nicht, womit etwas gemiſcht iſt, woraus etwas beſteht, ſondern das Ausgehen, den Urſprung, den Grund einer Sache. Zur Beleuchtung vgl. Pſ. 2, 9: „Du ſollſt ſie zerſchmettern mit eiſernem Scepter" — בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל Scepter von Eiſen, wo doch viel eher ein מִן hätte ſtatt haben können, da das ganze Scepter von Eiſen iſt. Wo von Beſtandtheilen die Rede iſt, ſetzt der Hebräer, da ihm die entſprechenden Beiwörter fehlen, die beiden Hauptwörter neben einander, ohne ein verbindendes Wort. Somit fallen auch alle Erklärungen in De Wette's u. A. Sinne: „Der Pſalmiſt, unter heidniſchen Völkern ſich aufhaltend, wolle ſagen, daß er als treuer Verehrer Jehovah's an den heidniſchen mit Blut gemiſchten Trankopfern, die den Götzen geopfert wurden, nicht Theil nehme." Diejenigen, welche dieſe Stelle mit Zugrundlegung der genannten oder einer ähnlichen Ueberſetzung dennoch meſſianiſch erklären, wenden vergebliche Mühe an, dieſem Satze irgend einen haltbaren und nachzuweiſenden meſſianiſchen Sinn abzugewinnen.

Der Meſſias ſagt weiter: „Und ihre Namen werde ich nicht auf meine Lippen nehmen." Es liegt in dieſen Worten die größte Deteſtation und Verabſcheuung: nicht einmal nennen mag ich ſie, die Juden; ihren Namen mag ich nicht einmal mehr ausſprechen, ſo verabſcheuenswerth ſind ſie mir, wie etwas Unreines, das man vor Abſcheu nicht nennen ſoll (Eph. 5, 3.); vgl. Iſai. 65, 15. Ihre (der Juden) Namen waren vordem geehrt und herrlich; ſie hießen: das auserwählte Volk, das heilige Volk, das Volk Gottes, die Pflanzung meiner Freude, und ſogar filius primogenitus (Exod. 4, 22.). Die treffendſte Erklärung für unſere Stelle gibt uns wieder Dan. 9, 26. Nachdem geſagt worden: „Und nach den 62 Wochen wird der Meſſias getödtet werden," folgt gleich darauf (wie in unſerem Verſe: „wegen der Blutſchuld" —) das prägnante: וְאֵין לוֹ = *et non ei*, d. i. wegen dieſes Meſſiasmordes iſt das Volk, das vordem ſein geliebtes Volk war, „ihm nicht mehr" ſein Volk, ſein geliebtes Volk; an die Stelle des früheren ſo ehrenvollen und zärtlichen Namens tritt nun ein furchtbares וְאֵין לוֹ, ein erneuertes und dauerndes (wenigſtens bis auf die ſpäteſte Zeit, cf. Röm. 11, 25 ff.): Nicht-mein-Volk — לֹא־עַמִּי Oſee 2, 24 (25.), eine Verachtung und Verwerfung. Weil es nun ein „Nicht-mein-Volk" iſt, weil es ſeinen ehrenvollen Namen „Volk Gottes" verwirkt hat, keinen Namen mehr hat, ſo will der Meſſias ihren Namen auch nicht mehr über ſeine Lippen bringen, weil es ihn verwarf, ihn von ſich ſtieß und ihn, außer andern ſchmach-

vollen Benennungen und Verhöhnungen am Kreuze, einen Verführer und Betrüger nannte, Matth. 27, 63. Wie ſie den Meſſias verläugneten, ſo verläugnet er ſie wieder (Matth. 10, 33.), ſpeiet ſie aus aus ſeinem Munde (Apok. 3, 16.) und kennet ſie nicht (Matth. 25, 12.). Von ihnen, die den Sohn des Herrn des Weinberges verwarfen und tödteten, wird das Reich Gottes genommen (Matth. 21, 33 ff.); ſie werden (vorerſt) nicht mehr unter der Zahl der Kinder Gottes genannt, vorerſt nicht mehr berufen, da ſie das Wort Gottes von ſich ſtießen und des ewigen Lebens ſich unwerth erachteten, Apgſch. 13, 46.

Nachdem der Meſſias ſein Wohlgefallen an den Heiligen, die Strafen für die anderswohin Eilenden und ſeine Verachtung gegen dieſelben ausgeſprochen, kehrt er in ſeinem Gebete zu Jehovah zurück, der ihm ſein Erbtheil und ſein Beſitzthum bewahren werde.

V. 5. „Jehovah iſt der Theil meines Looſes und meines Bechers:
Du hältſt aufrecht mein Erbtheil.

V. 6. Mein Loos iſt mir gefallen in herrlichen Gegenden,
Ja, mein Beſitzthum gefällt mir.

V. 7. Ich will Jehovah preiſen, welcher für mich ſorgt:
Ja, auch die Nächte hindurch mahnen mich dazu meine Nieren."

Der Meſſias ſpricht in dieſen Verſen als Hoherprieſter, da der ganze Pſalm in die Zeit der Nähe ſeines hohenprieſterlichen Opfertodes fällt. Er ſpricht darum auch in

V. 5., wie Geierus bemerkt, im Sinne der Prieſter des alten Bundes, denen kein Theil im Lande als Beſitzthum angewieſen war, ſondern wie Gott zu Aaron ſprach: „Ich bin dein Antheil und Erbe in der Mitte der Söhne Iſraels," Num. 18, 20. Vgl. oben V. 2. — Aber außerdem, daß Jehovah das Loos und der Antheil des Meſſias iſt, wie das erſte Hemiſtich ſagt, hat er ihm noch ein anderes herrliches Erbe und Beſitzthum zugewieſen, und dieſes ſind die Heidenvölker und die Enden der Erde, Pſ. 2, 8. Wiederum ſind es die Heiligen und Mächtigen, woran er all ſeine Luſt hat, hier V. 3; es ſind ſeine Schafe, die der Vater ihm gegeben, die Menſchen, die er ihm von der Welt gegeben hat, Joh. 10, 29; 17, 6. 9. Dieſes Erbtheil des zweiten Hemiſtichs, alle die durch ihn geheiligten,

durch die Hingabe ſeines Lebens (angedeutet oben V. 4: „wegen der Blutſchuld") erkauften, mit Gnadenfülle von ihm ſo reichlich beſchenkten und zum Himmel beſtimmten Menſchen (Joh. 10, 15. Apgſch. 20, 28. Joh. 1, 16. u. ſ. w.), wird — deß iſt der Meſſias gewiß — der Vater ihm bewahren, ihm aufrecht halten, wie er ſagt: „Sie werden nicht verloren gehen in Ewigkeit, und Niemand wird ſie aus meiner Hand reißen. Mein Vater, der ſie mir gegeben hat, iſt größer, als Alle, und Niemand kann ſie aus der Hand meines Vaters reißen," Joh. 10, 28. 29. Um die Bewahrung ſeines Erbtheils bittet am Leidensvorabende der Heiland den Vater: „Heiliger Vater! erhalte (τηρησον) ſie in deinem Namen! ... Ich bitte, daß du ſie vor dem Böſen bewahreſt! ... Heilige ſie in deiner Wahrheit!" daſ. 17, 11. 15. 17. Der h. Paulus ermahnt uns, dem Vater zu danken, „der uns tüchtig gemacht hat, Theil zu nehmen an dem Erbe der Heiligen im Lichte. Er hat uns errettet aus der Gewalt der Finſterniß, und uns verſetzt in das Reich ſeines geliebten Sohnes," Coloſſ. 1, 12. 13. „Wer überwindet, der wird dieſes erben," Apok. 21, 7. coll. 5, 9. 10; 11, 15. Hebr. 1, 14. So iſt alſo dieſes Erbtheil des Meſſias in weiterem Betracht unſer Erbtheil; er aber gab uns die Macht, es zu erlangen, daher auch ſein Erbtheil (cf. Joh. 1, 12.). — In noch anderem Betracht kann man, wiewohl dieſes unſere Stelle ſelbſt nicht ſagen zu wollen ſcheint, unter Erbtheil des Meſſias die Herrlichkeit verſtehen, welche nach vollbrachtem Erlöſungswerke der Vater ihm erhalten, von neuem geben wird, und worum er bittet Joh. 17, 5. 24. Vgl. unten V. 11. Es wäre dieſes eine Amplification des Sinnes, die nicht urſprünglich im Satze liegt; denn das Erbtheil des Meſſias als ſolches iſt etwas außer ihm, vgl. Matth. 21, 38. Hebr. 1, 2. Pſ. 2, 8. — So iſt alſo Gott der Antheil des Meſſias — zunächſt; ſein anderes Erbtheil, die ihm gegebenen Menſchen, erhält, bewahret er ihm. Im folgenden

V. 6. redet er weiter von dieſem. Dem Meſſias iſt ſein Loos gefallen in herrlichen Gegenden. Loos, eigentlich Meßſchnur (חֲבָלִים), hergenommen von der Vertheilung des Landes Canaan, Joſ. 17, 14; 19, 9; 15, 5 ff. „In herrlichen Gegenden" — hergenommen, wie es ſcheint, von eben dieſem Lande, „das von Milch und Honig fließt," Num. 13, 28. coll. 24, 5—7., das eine *terra desiderabilis* (אֶרֶץ חֶמְדָּה) iſt, Pſ. 105, 24. Jerem. 3, 19. Zach. 7, 14. So wie das Volk Iſrael Typus iſt von dem neuen Volke Gottes im

neuen Bunde (ſonſt auch noch vom Meſſias ſelbſt); der Berg Sion von der Kirche Jeſu Chriſti (Pſ. 2, 6. Iſai. 2, 2—4. ꝛc.): ſo iſt das Land Iſrael Typus von der ganzen Erde, die durch Chriſtus, durch ſein Leiden, ſeine Lehren und die Gnaden des h. Geiſtes, von jenem Lande aus, zu einem ſchönen Lande Gottes, zu einem Paradieſe, umgeſchaffen werden ſollte, vgl. Iſai. 44, 3; 11, 6—9; 40, 3—5. Pſ. 103, 30: ... renovabis faciem terrae; vgl. Joh. 11, 52. Wiederum iſt die Kirche Jeſu Chriſti ein Weinberg — ein herrliches Bild von ſchöner, herrlicher, anmuthiger, fruchtreicher Gegend — Matth. 20, 1 ff. Beſonders aber, im letzten und höchſten Sinne, ſind die „herrlichen Gegenden" der Himmel, ſeinen Erlöſeten durch ſein Blut erſchloſſen, Apok. 21; 22. — Hinſchauend auf dieſes Loos, dieſes Erbtheil hier und jenſeits, das dem Meſſias gehört, weil durch ihn, durch ſein Leiden erworben, ruft er begeiſtert und freudig aus: „Ja! (נא) mein Beſitzthum gefällt mir! es iſt herrlich und ſchön in meinen Augen, iſt meine Luſt, meine Freude" (V. 3.)! Vgl. Eph. 5, 25—27; es iſt ein Reich im herrlichſten und erhabenſten Sinne des Wortes, vgl. Luc. 12, 31. 32. coll. Matth. 5, 3. 4. 10., beſonders V. 4: possidebunt terram.

V. 7. Dieſes Erbtheil, dieſes herrliche Loos, durch Jehovah's liebende Sorge ihm und ſeinen Erlöſeten zu Theil geworden, ſtimmt den Meſſias zum innigſten Danke gegen ſeinen Vater; und nicht allein bei Tage, ſondern ſogar ſelbſt die Nächte hindurch mahnen ihn ſeine Nieren, d. i. die tiefſten Empfindungen ſeines Innern (cf. Prov. 23, 16. coll. Luc. 1, 78: *viscera* misericordiae), zum Danke dafür, zur freudigſten Lobpreiſung. Vgl. Magnificat anima mea Dominum ... quia fecit mihi magna. Luc. 1, 46. 49. und Zach. Lobgeſang ibid. — „Die Nächte," vgl. wie der Heiland oft ganze Nächte im Gebete durchwachte. — Bei Iſaias kommt in anderer Beziehung der Ausdruck: „des Morgens" vor, Iſai. 50, 4: „Er weckt des Morgens, des Morgens mir das Ohr." — So preiſet der Heiland den Vater für die den Unmündigen gegebene Erkenntniß, Matth. 11, 25; er freuet ſich über das Werk der Verherrlichung Gottes, die Verkündigung ſeines Namens unter den Menſchen, Joh. 17, 4. 6., über die den Menſchen gegebene Herrlichkeit, V. 22; und dankend brachte er am Vorabende ſeines Leidens ſich ſelbſt zum euchariſtiſchen Opfer dar, Matth. 26, 26. 27. Freudigen Dank athmet ſeine ganze Rede, die er nach dieſem h. Mahle an ſeine Jünger hielt — in dieſer Nacht vor ſeinem Tode.

V. 8. „Ich habe Jehovah vor mir allezeit,
Denn er iſt mir zur Rechten, daß ich nicht wanke.“

In dieſem Verſe, womit der zweite Theil des Pſalmes anfängt, ſpricht der Meſſias wiederholt ſein größtes, zuverſichtlichſtes Vertrauen auf den Beiſtand Jehovah's aus, um welchen er V. 1. blos bat. — Das erſte Hemiſtich erklärt man gewöhnlich dahin, daß der Meſſias ſage: Ich ſehe ſtets auf Jehovah, auf ſeinen h. Willen, um ſtets vor ſeinem Angeſichte vollkommen zu wandeln und dadurch ſeines Beiſtandes würdig zu ſein; vgl. „Wandle vor mir, und ſei vollkommen,“ Geneſ. 17, 1. Sollte dieſes der Sinn ſein, ſo müßte das כִּי des folgenden Hemiſtichs mit darum, deshalb gegeben werden: Ich befolge ſtets die Gebote meines Vaters, und weil ich dieſes thue, darum iſt er mir zur Rechten. Läßt man aber dem כִּי ſeine gewöhnliche Bedeutung denn, ſo muß das erſte Hemiſtich den Sinn haben: „Ich habe Jehovah ſtets vor mir = in meiner Nähe (ſo daß ich ihn ſchauen kann), denn er iſt mir zur Rechten; oder noch beſſer vielleicht: ja, er iſt mir zur Rechten; nicht allein in meiner Nähe iſt er, ſondern ſogar zur Rechten iſt er mir. Nach dieſer Deutung wären, wie meiſtentheils, beide Hemiſtiche ſynonym-parallel. Auch könnte man vielleicht ſagen, daß, wenn der Sinn: „Gott vor Augen halten, heilig wandeln,“ hätte ausgeſprochen werden ſollen, auch hier eher das bezeichnendere Wort: לְפָנַי vor meinem Angeſichte (Geneſ. 17, 1.) hätte ſtehen müſſen, ſtatt des ganz allgemeinen: לְנֶגְדִּי = vor mir, in meiner Nähe, mir gegenüber. Dieſer Sinn der Nähe Jehovah's zum Beiſtande wird ausgeſprochen Iſai. 50, 8: „Nahe iſt, der mir Recht ſpricht.“ In unſerer Stelle wird nun ſteigernd beigeſetzt: nicht allein in meiner Nähe, oder mir gegenüber habe ich Jehovah, ſondern zu meiner Rechten, was den Beiſtand beſonders kräftig ausdrückt; der Helfer iſt auf der Seite, wo er, ohne von dem Schützling behindert zu ſein, den wirkſamſten Schutz und Beiſtand ihm angedeihen laſſen kann, vgl. Pſ. 108, 31. coll. 43, 4; 17, 36; 117, 16. Dieſer Beiſtand Jehovah's für den Meſſias bei ſeinem Leiden iſt noch in folgenden Stellen deutlich ausgeſprochen: „Meinen Leib gab ich den Schlagenden hin, und meine Wangen den Raufenden ... Gott der Herr iſt mein Helfer, darum werd' ich nicht zu Schanden ... Nahe iſt, der mir Recht ſpricht: wer will mit mir rechten? ... Siehe, Gott der Herr iſt mein Helfer,“ Iſai. 50, 6. 7. 8. 9. Vgl. Iſai. 42, 1. 6: „Siehe da, meinen Knecht,

dem ich beiſtehe, meinen Auserwählten, an dem meine Seele Wohlgefallen hat ... Ich, der Herr, habe dich gerufen in Gerechtigkeit, und deine Hand gefaßt, und dich behütet." Bei Zach. 9, 9. heißt der Meſſias: „Gottbeſchützt" — נוֹשָׁע. Am Abende vor ſeinem Leiden und Tode ſpricht nun der Heiland, alle dieſe Worte beſtätigend: „Ich bin nicht allein; denn der Vater iſt mit mir," Joh. 16, 32. coll. 8, 16. Vgl. oben V. 1. — Wie nun aber in unſerer und den anderen angeführten Stellen der Meſſias auf den Beiſtand Jehovah's in ſeinem Leiden feſt vertrauet, deſſelben ganz gewiß iſt und ihn auch erhielt (Luc. 22, 43.): ſo wies er hinwieder ſeine Jünger auf ſeinen Beiſtand hin (Joh. 16, 33.) und ſchützte und feſtigte ſichtbar mit ſeiner Hülfe den h. Protomartyr Stephanus, der ihn zur Rechten Gottes ſtehend ſah, als Zeichen der Hülfe, Apgſch. 7, 55; und zu Paulus ſprach er zu Corinth in einer Erſcheinung: „Fürchte dich nicht ... denn ich bin mit dir," daſ. 18, 9. 10. vgl. Luc. 22, 32.

„Daß ich nicht wanke" — in meinem mir ſo nahe bevorſtehenden Werke, durch das bitterſte Leiden und den ſchmerzlichſten Tod die Welt zu erlöſen; daß ich nicht zaghaft zurückweiche vor all dieſen Leiden, die mit furchtbarer Schwere auf mich losſtürmen (Iſai. 53, 6. 10.), und vor dieſem grauſenhaften Tode. So ſagt er Iſai. 50, 5. 7: „... Ich wich nicht zurück ... Gott iſt mein Helfer, darum werd' ich nicht zu Schanden (was ich durch zaghaftes Zurückweichen und Fliehen würde); darum bot ich mein Angeſicht dar wie den härteſten Stein (ertrug ohne Wanken und wie ohne Empfindung alle Leiden)." Der Beiſtand Gottes (Joh. 16, 32. Luc. 22, 43.) ließ den Heiland, obwohl ſeine menſchliche Natur um Abwendung dieſes furchtbar ſchweren Leidens bat, bei deſſen Vorgefühle und Annäherung ſeine Seele todesbetrübt wurde und Blutſchweiß bei ſeiner ſchrecklichen Todesangſt auf die Erde fiel (Matth. 26, 37—39. Luc. 22, 44.), daſſelbe geduldig wie ein Lamm auf ſich nehmen (Iſai. 53, 7.) und den bitteren Kelch bis auf den letzten Tropfen austrinken, dieſen Kelch, den der Vater ihm darreichte (Joh. 18, 11.).

Da nun bei ſeinem Leiden der Heiland nicht wankte; da er gehorſam, mit aller Geduld und Ergebung es auslitt bis zu Ende, wo er ſagen konnte: *consummatum est!* (Joh. 19, 30.), wie er denn durch Leiden vollendet werden ſollte (Hebr. 2, 10.): eben darum, wegen dieſes Gehorſams bis zum Tode, hat er auch ſelbſt im Tode ſein Vertrauen auf Jehovah geſetzt, hat er die freudige Zuverſicht, daß

er, der Heilige, der Sohn Gottes, ſeine Seele alsbald wiedererlangen (cf. Luc. 21, 19.) und alsbald, vor der Verweſung noch, die am dritten, vierten Tage einzutreten pflegt (cf. Joh. 11, 39.), aus dem Grabe wieder auferſtehen werde. Dieſes ſpricht er in den folgenden zwei Verſen aus:

V. 9. „Darum freuet ſich mein Herz, und frohlocket meine Seele,
Ja, auch mein Fleiſch wird ruhen in Zuverſicht;
V. 10. Denn nicht wirſt du laſſen meine Seele der Unterwelt,
Nicht wirſt du deinen Heiligen hingeben, daß er ſchaue die Verweſung."

Dieſe beiden Verſe ſtehen mit einander in innigſter Verbindung, ſo daß je zwei Hemiſtiche einander entſprechen:

V. 9a. Es freuet ſich mein Herz, es frohlocket meine Seele —
V. 10a. Denn du wirſt meine Seele der Unterwelt nicht laſſen.
V. 9b. Ja, auch mein Fleiſch wird ruhen in Zuverſicht —
V. 10b. Denn nicht wirſt du deinen Heiligen hingeben, daß er ſchaue die Verweſung.

Die Seele frohlocket, daß ſie nicht in der Unterwelt werde gelaſſen werden; das Fleiſch ruhet voll Zuverſicht, weil der Herr es vor der Verweſung bewahren wird. Die Worte: freuet ſich, frohlocket, ſind hier mit ſtarker Emphaſis zu nehmen: freuet ſich mit jauchzender, übergroßer Freude. — Im 9. V. iſt für: meine Seele, im Hebräiſchen: כְּבוֹדִי meine Ehre; כָּבוֹד Ehre, Herrlichkeit — hier: das Herrlichſte, Vorzüglichſte an, in oder von mir = meine Seele; die LXX. und Vulgata nicht ſo paſſend: γλωσσα — lingua. Es iſt hier dieſer Ausdruck wohl deshalb gewählt, und nicht נַפְשִׁי, um im 10. V. die Wiederholung deſſelben Ausdruckes zu vermeiden; ſo wie auch in den zweiten Hemiſtichen das erſtemal „mein Fleiſch," das zweitemal „dein Heiliger" ſteht. — „In Zuverſicht" — לָבֶטַח — ſicher, ohne Furcht und Gefahr vor Verweſung; oder: in zuverſichtlicher Hoffnung, vor Verweſung bewahrt zu bleiben; ſo erklärt ſich der Sinn aus dem zweiten Hemiſtich des V. 10.

Im 8. Verſe hatte der Meſſias geſagt, daß er in ſeinem Leiden nicht wanken, ſich demſelben nicht entziehen werde, da Jehovah ihm zur Seite ſtehe. Unter dieſem Leiden iſt an unſerer Stelle (auch abgeſehen von dem Evangelium) kein gewöhnliches Leiden zu verſtehen, ſondern ein ſchweres, zum Tode führendes, wie es Pſ. 21. Iſai. 53. Dan. 9, 26. uns entgegentritt. Ueber dieſen ſeine Leiden endenden Tod aber ſchauet in unſerer Stelle der Meſſias alsbald hinüber weg, nennt ihn auch mit keiner Silbe, ſondern freuet ſich ſeiner baldigen Auferſtehung und Verherrlichung nach demſelben. In ähnlicher überſpringender Weiſe betet der Heiland am Abende vor ſeinem Leiden und Tode: „Ich habe das Werk vollendet; ... nun verherrliche mich auch bei dir“ ... Joh. 17, 4. 5; wo er es doch erſt am anderen Tage vollendete. Alſo: Tod und Begräbniß iſt in unſerer Stelle nicht explicite ausgedrückt, muß aber implicite verſtanden werden. Da die Tendenz des Pſalmes vom Anfange bis zu Ende die iſt, das Vertrauen des Meſſias auf Jehovah auszuſprechen, ſo iſt es gar natürlich, daß Leiden, Tod und Begräbniß, als hier zur Sache nicht gehörig, auch nicht wörtlich ausgedrückt wurden, ſondern nur eben das Vertrauen auf den Beiſtand Jehovah's im Leiden und auf die baldige Befreiung aus den Banden des Todes zur Herrlichkeit. Die Schilderung der Leiden des Meſſias haben wir zunächſt im 21. Pſalm, dann Iſai. 50, 6; 53. ꝛc.

Nun die wichtige Frage: redet unſere Stelle, namentlich der V. 10., in der That und Wahrheit von der Hoffnung der baldigen Befreiung aus den Banden des Todes, oder, wie der h. Petrus und Paulus erklären, von der Auferſtehung der redenden Perſon, des Meſſias? Oder aber ſoll, wie neuere Erklärer vorgeben, bloß darin geſagt ſein, daß Gott ſeinen treuen Verehrer nicht ins tiefſte und ſchwerſte Elend, nicht in den Tod werde fallen laſſen bei der ihn umgebenden großen Gefahr?

Die Stelle ſelbſt, die einzelnen Ausdrücke derſelben müſſen zunächſt entſcheiden. Zuvörderſt iſt zu beachten, daß der Meſſias ſeine Perſon als in zwei Theile getheilt in beiden Verſen betrachtet und darſtellt: in Seele und in Fleiſch; daß dieſe beiden Theile nicht mehr zu Einer Perſon vereinigt, ſondern von einander getrennt ſind: ſeine Seele iſt in der Unterwelt, und ſein Fleiſch wird ruhen, wohnen in zuverſichtlicher Hoffnung — wo? nach ſeinem Tode im Grabe, was an unſerer Stelle nicht, wohl aber Iſai. 53, 9. ausge-

drückt iſt: „Man beſtimmte ſein Grab bei den Gottloſen: aber bei einem Reichen iſt er in ſeinem Tode," vgl. Matth. 27, 57—60. Wiederum ſagt man von dem Fleiſche, ſo lange es mit der Seele zu einer lebenden Perſon vereint iſt, nicht, daß es ruhe oder wohne, wohl aber von dem entſeelten Leichnam. Vgl. Apok. 14, 13: „Beati mortui, qui in Domino moriuntur . . . ut *requiescant* a laboribus suis." Das Zeitwort שָׁכַן aber bedeutet ein ruhiges Liegen, vgl. Deut. 33, 20: „Gad ruhet — liegt ruhig — wie ein Löwe." Vgl. noch Pſ. 93, 17. Iſai. 26, 19; das Hiphil davon Joſ. 18, 1. Pſ. 7, 6. Ferner: wenn die Seele V. 10. im שְׁאוֹל — (unbeſtreitbar der Ort der abgeſchiedenen Seelen, ᾅδης Apgſch. 2, 27; vgl. Geneſ. 37, 35: „Hinab zu meinem Sohne in den Scheol will ich trauernd gehen," wo unmöglich, wie Einige wollen, Gruft oder Grube verſtanden werden kann, da ja Jakob meinte, ein wildes Thier habe Joſeph gefreſſen, V. 33.) — alſo: wenn die Seele im Scheol, in der Unterwelt (daſſelbe mit *sinus Abrahae*, Luc. 16, 22. 23., mit *limbus Patrum*, mit Paradies, daſ. 23, 43., und mit *carcer*, I. Petr. 3, 19. — Daher der Satz des Symbolum: „descendit ad inferos") ſich befindet, ſo kann der Leib doch nur im Grabe gedacht werden — die außergewöhnlichen Fälle abgerechnet. — Noch weiter kommt in V. 10. in dem Satze: „du wirſt meine Seele dem Scheol nicht laſſen," das Zeitwort עָזַב zum Beweiſe ganz beſonders in Betracht. De Wette überſetzt: „Du gibſt meine Seele nicht preis der Unterwelt," d. i. du wirſt mich nicht ſterben laſſen. Das Zeitwort עָזַב mit לְ hat aber durchaus nicht die Bedeutung: Jemandem etwas übergeben, preis geben, ſo daß er es nehme, ſondern: Jemandem etwas laſſen, überlaſſen, ſo daß er es behalte; oder vom Orte: Jemanden dem Orte laſſen, oder in dem Orte laſſen, verlaſſen, wo er bereits iſt, nicht aber, ihn dahin übergeben, daß er erſt in denſelben hineinkomme (mit Accuſativ iſt der Urbegriff: Jemanden verlaſſen, derelinquere, vgl. Pſ. 21, 2.). Alſo unſere Stelle: לֹא־תַעֲזֹב נַפְשִׁי לִשְׁאוֹל = du wirſt meine Seele der Unterwelt nicht laſſen, nicht für immer oder lange Zeit überlaſſen, ſo daß ſie dieſelbe behalte, oder daß ſie darin bleibe; oder: du wirſt meine Seele nicht in der Unterwelt laſſen, daß ſie dort bleibe. Vgl. Pſ. 48, 12 (49, 11.): „ſie laſſen Anderen ihre Habe" — d. i. ſo daß ſie ſie behalten. — Sollte der Sinn ausgedrückt werden, der Unterwelt preis geben, ſo hätte jedenfalls ein anderes Zeitwort, etwa נָתַן geben, hingeben, gebraucht werden müſſen, nicht aber עָזַב. Vgl. Pſ. 117, 18: „Gezüchtiget hat

mich der Herr: aber dem Tode hat er mich nicht hingegeben — וְלַמָּוֶת לֹא נְתָנָנִי.

Iſt nun dieſes, wie es ſprachlich gar nicht anders ſein kann, der allein richtige Sinn dieſes Hemiſtichs, ſo iſt die Bedeutung des שַׁחַת in dem folgenden offenbar keine andere, als — Verweſung, von שָׁחַת corrumpere, Niph. corrumpi, vgl. Job. 17, 14: Zur Verweſung (— Fäulniß — לַשַּׁחַת —) ſprach ich: mein Vater biſt du; zu den Würmern: Mutter und Schweſter ſeid ihr mir;" nicht aber Grube, wie De Wette u. A. geben, welche Bedeutung ſonſt wohl, aber nicht hier, das Wort hat, vgl. Pſ. 93, 13. ꝛc.[1]) Vgl. hier das oben über: „mein Fleiſch (getrennt von der Seele) wird ruhen in Zuverſicht," Geſagte. — Die Verweſung ſchauen, iſt Hebraismus für: die Verweſung erfahren, oder kurz: verweſen; aber in dem: nicht ſchauen laſſen, liegt die Emphaſis: nicht einmal den Beginn der Verweſung ſchauen laſſen — wie man primo intuitu flüchtig etwas ſo eben nur anſchauet.

„Dein Heiliger" — חָסִידְךָ. Den Conſonanten nach iſt das Wort in pluraler Form und ſollte eigentlich חֲסִידֶיךָ in plural. stat. construct. punktirt und geleſen werden. Die Maſoreten bemerken, daß das י vor dem ד überflüſſig und zu leſen ſei: חָסִידְךָ. Gegen den Plural als ſolchen, als von numeriſcher Mehrheit (sanctos tuos), ſtreiten übrigens innere und äußere Gründe. Zu den inneren gehört beſonders, daß in dem vorhergehenden Parallelgliede נַפְשִׁי, meine Seele, in der einfachen Zahl ſteht, wozu in dem folgenden Gliede nur wieder ein Singular, nicht aber ein Plural sanctos tuos, paſſen kann. Die äußeren Gründe anlangend, ſo drücken alle alten Ueberſetzungen, vgl. beſonders Apgſch. 2, 27; 3, 35: τον ὁσιον σου — den Singular aus, und die meiſten und beſten Handſchriften leſen חָסִידְךָ. Uebrigens iſt nicht zu überſehen, daß die im maſoretiſchen Texte recipirte halb plurale Form bedeutungsvoll iſt als pluralis majestaticus, wie אֱלֹהִים u. ſ. f. (ſ. Joſ. Scheth und Jahn). Der Redende alſo mit dieſer Pluralform iſt ein Heiliger κατ' ἐξοχην. Dieſe

1) Sehr ſcharfſinnig und treffend bemerkt Lilienthal: „Wenn das Grab (oder Grube) dieſen Namen führt, ſo iſt's offenbar, daß ſolches nicht, in ſoweit daſſelbe ein ausgegrabener Ort iſt, שַׁחַת genannt wird, ſondern weil darin die Verweſung herrſchet." Vgl. dazu die treffende Stelle Matth. 23, 27: ... „Die ihr übertünchten Gräbern gleichet ... inwendig mit Todtengebeinen und allerlei Unreinigkeit angefüllt."

Pluralform iſt in Beziehung auf den Meſſias nicht vereinzelt da; ſie kommt Iſai. 53. bei ſeiner Leidensgeſchichte zweimal vor, ſo V. 8: נֶגַע לָמוֹ poena *ipsi*, und V. 9: בְּמֹתָיו in morte sua; dann noch Mich. 5, 1: מוֹצָאֹתָיו ſeine Ausgänge, für: ſein Ausgang — iſt von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit.

„Dein Heiliger" — vgl. zu dieſem Ausdruck Dan. 9, 24: sanctus sanctorum; Luc. 1, 35; 4, 34. Marc. 1, 24. Apgſch. 3, 14; 4, 27. Hebr. 7, 26. 27. II. Cor. 5, 21. Joh. 8, 46. ꝛc. und die oft vom Heilande vorkommende Benennung gerecht, Iſai. 53, 11. Jerem. 23, 5. 6. ꝛc. Bei genauer Betrachtung unſerer Stelle drängt ſich die Bemerkung auf, daß nicht ohne ganz beſondere Bedeutung ſtatt: „du wirſt mein Fleiſch die Verweſung nicht ſchauen laſſen," geſagt iſt: du wirſt deinen Heiligen die Verweſung nicht ſchauen laſſen. Der Heilige Gottes iſt der Heilige κατ' ἐξοχην — (nicht iſt der Ausdruck zu verflachen in: ein frommer Verehrer Jehovah's, wie Viele thun), eben ſo, wie der Geſalbte Gottes (Pſ. 2, 2.) der Geſalbte κατ' ἐξοχην iſt. Es iſt der Heilige, der da iſt unſchuldig, unbefleckt, abgeſondert von den Sündern, höher als die Himmel, Hebr. 7, 26; iſt das Heilige, das Sohn Gottes genannt werden ſoll, weil auf ungewöhnliche, übernatürliche Weiſe vom h. Geiſte in Maria gebildet, Luc. 1, 35; iſt dieſes Heilige, das die Jungfrau empfing und gebar; iſt der wahrhafte Gott, Gott-mit-uns, Iſai. 7, 14; iſt der Menſch gewordene Sohn Gottes, Joh. 1, 14. Weil alſo der Meſſias ohne die Erbſünde (weil nicht auf gewöhnliche Weiſe, ſondern vom h. Geiſte in der Jungfrau gebildet) empfangen war, ſo war ſein, dieſes Heiligen im abſoluten Sinne, Fleiſch auch eben darum der Corruption, der Verweſung nicht unterworfen, war von vornherein frei davon, eben weil der Grund der Corruption, die Erbſünde, bei ihm nicht vorhanden war; er konnte nicht verweſen (ebenſo, wie er nicht ſündigen konnte). Er war der novus homo, trat, wie der erſte Adam, unmittelbar aus der Hand Gottes ins Leben. So wie nun die Schrift vom erſten Adam ſagt: Deus creavit hominem *inexterminabilem* — ἐκτισε τον ἀνθρωπον ἐπι ἀφθαρσια — als einen unſterblichen dem Leibe nach, als einen unverweslichen — in Unſterblichkeit, Unverweslichkeit, Weish. 2, 23., ſo war auch der zweite Adam, der Schöpfer eines neuen Geſchlechtes, als inexterminabilis, incorruptibilis, ἐπι ἀφθαρσια dem Fleiſche nach geſchaffen. Der Tod, der über ihn kam, war ein gewaltſamer; er wurde gewaltſam abgeſchnitten aus dem

Lande der Lebendigen, Isai. 53, 8; ohne diese Gewalt würde der Tod nicht über ihn gekommen sein, wie dieses die Juden anzudeuten scheinen, wenn sie sagen: „wir haben aus dem Gesetze gehört, daß der Christus ewig bleiben werde," Joh. 12, 34. Der Tod nun bloß als solcher (der gewaltsame, zur Büßung der Sünden der Welt) war aber auch Alles, was über ihn kommen konnte; aber die Folge des Todes, die Verwesung oder das Werden zu Staub und Asche (Genes. 3, 19.), konnte ihn nicht erreichen, da, wie gesagt, das Fleisch dieses Heiligen seinem Ursprunge gemäß ein incorruptibilis war. An ihm war nichts Verwesliches, wie an allen übrigen Menschen (I. Cor. 15, 42.); der zweite Mensch, der zweite Adam, der Herr, war nicht irdisch, sondern vom Himmel (das. V. 47. nach dem griech. Text). Darum also, aus den angeführten Gründen, konnte er mit solcher Bestimmtheit die Zuversicht aussprechen, was im Munde jedes andern Menschen baarer Unsinn wäre: „Du wirst nicht zugeben (gibst nicht zu, kannst nicht zugeben), daß dein Heiliger die Verwesung schaue."[1]) Der Grund von unserer einstigen Unverweslichkeit, nach

1) Dieser Betrachtung müssen wir noch die folgende beifügen. Nicht allein konnte der Messias nicht verwesen, sondern er mußte auch auferstehen. Diese wirkliche Auferstehung war ebenso nothwendig, als die Erlösung durch seinen Tod. Durch seinen Tod mußte die Genugthuung für die Sünde geleistet, mußte durch ihn die den ersten Eltern angedrohete Strafe der Sünde: „du wirst des Todes sterben" (Genes. 2, 17.), erduldet werden — zur Paralysirung dieses Todes, um die Ewigkeit, die ewigen Folgen desselben, die Verdammniß, zu heben. Diese Erduldung des Todes aber, zur Aufhebung der Verdammniß, des ewigen Todes, ist nur das Negative; ein Positives, ein Lebengeben mußte hinzukommen; ebenso wie die christliche Rechtfertigung nicht allein in dem Negativen, der Sündenvergebung, besteht, sondern auch in positiver Heiligung durch eigens hinzukommende Gnaden und Gaben (Conc. Tr. sess. VI. cap 7. init.). Durch die Auferstehung nun, durch die Wiedernahme des Lebens (Joh. 10, 18.) mußte Christus der Menschheit das Leben wiedergeben, damit auch sie vom Tode zum Leben hindurchdringen könnte (das. 5, 24.). Den Tod leiden zur Erlösung aus der Gewalt des Teufels — ist das Eine und Erste; das Leben wiedernehmen, um uns bei Gott das ewige Leben wiederzugeben — ist das Andere und Zweite. Durch die Auferstehung erst wurde Christus zu einem lebendig machenden Geiste (I. Cor. 15, 45.), damit, wie in Adam alle Menschen sterben, in Christo alle lebendig gemacht würden (das. V. 22.), und damit er sei für uns die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25.). Der Tod mußte besiegt werden durch den Heiland, damit auch wir ihn besiegen könnten, damit uns der Sieg über ihn gegeben werde. Ohne Christi Auferstehung würde es auch für uns nie eine Auferstehung gegeben haben; ohne Christi Auferstehung wären wir noch in

der glorreichen Auferſtehung am jüngſten Tage, wovon der Apoſtel ſagt: „Verwesliches wird geſäet; Unverwesliches wird auferſtehen; dieſes Verwesliche muß Unverweslichkeit, dieſes Sterbliche muß Unſterblichkeit anziehen“ (I. Cor. 15, 42. 53.), iſt der von Gott durch Chriſtus uns gegebene Sieg über Tod und Verweslichkeit (l. c. V. 57.), ſind die von Chriſtus uns erworbenen Gnaden, zunächſt die Taufgnade, wodurch wir neu geboren werden“ (Joh. 3, 5.), damit wir, gerechtfertiget durch ſeine Gnade, Erben des ewigen (unſterblichen und unverweslichen) Lebens ſeien (Tit. 3, 5—7.); wodurch die Schuld der Erbſünde — *reatus* originalis peccati et totum id, quod veram et propriam *peccati* rationem habet — hinweggenommen und getilgt wird (Conc. Trid. Sess. V. can. 5.), nicht aber auch die Folge der Erbſünde, die Concupiscens (l. c.); daher denn unſer Leib immerhin ein corpus corruptibile, der Verweſung nach dem Tode unterworfen bleibt; woraus ferner auch folgt, daß die Ungetauf-

---

unſern Sünden, wäre unſer Glaube eitel, wären wir verloren, im Tode geblieben. I. Cor. 15, 12—22. 55. 57. Somit iſt die Unverweslichkeit Chriſti in ihm ſelbſt gegründet (non poterat corrumpi ex natura sua); die Nothwendigkeit der Auferſtehung aber liegt in einem mehr auf uns bezüglichen Grunde (debebat resurgere propter nos — wie er denn auch vom Himmel kam propter nos homines, Symb.), um das Erlöſungswerk im eigentlichſten Sinne zu vollenden, uns Leben und Auferſtehung — dieſes Poſitive — zu erwerben und zu ſichern durch ſeinen, als des Erſtlings, Vorgang, I. Cor. 15, 23. Col. 1, 18. Apgſch. 26, 23. Vgl. „Qui *mortem* nostram *moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit.*“ Praef. pasch. cf. II. Tim. 1, 10: „Qui *destruxit* quidem *mortem, illuminavit* autem *vitam* et *incorruptionem* (ἀφθαρσιαν).“ Illuminare — φωτιζειν = ans Licht bringen. — Nun erſt kann für uns in Erfüllung gehen Chriſti Wort: „Ich lebe, und auch ihr ſollt leben,“ Joh. 14, 19. coll. 11, 25. 26. Vgl. noch Röm. 4, 25. (Uebrigens bedingen noch zwei Gründe, und zwar in Beziehung auf Chriſtus ſelbſt, die Nothwendigkeit ſeiner Auferſtehung: erſtens nämlich mußte er, und zwar auch ſeiner hypoſtatiſch mit ſeiner Gottheit verbundenen Menſchheit nach, verherrlichet werden, in den Himmel zurückkehren, um an des Vaters Rechten ſeinen Sitz einzunehmen, was ohne ſeine Auferſtehung unmöglich war. Beides, Auferſtehung und Verherrlichung bei ſeiner Himmelfahrt, verbindet der h. Petrus Apgſch. 2, 32—36. — Zweitens mußte er als König von David's (geiſtigem) Throne Beſitz nehmen, was ebenfalls ohne ſeine Auferſtehung unmöglich war. Auch dieſen Gedanken verbindet Petrus mit der Auferſtehung Chriſti, l. c. V. 30. 31. und desgleichen Paulus Apgſch. 13, 34. 35. — Als dritter, auf uns bezüglicher, Grund kann noch angegeben werden, daß Chriſtus auch mit ſeiner Menſchheit zum Himmel fahren mußte, um dadurch der ganzen Menſchheit den Himmel zu öffnen: was ebenfalls ohne die Auferſtehung unmöglich war.)

ten bei ihrer Auferſtehung die Unverweslichkeit und Herrlichkeit nicht erlangen, in Glorie nicht verklärt werden, ſo wie auch die nicht, welche in Unglauben und ſchweren Sünden aus der Welt ſcheiden, vgl. Hebr. 6, 4—8; 10, 26 ff. Marc. 16, 16. Apok. 21, 27. Ein fernerer Grund unſerer einſtigen ewigen Unverweslichkeit iſt der würdige Genuß des von vorn herein unverweslichen Leibes und Blutes Chriſti im h. Abendmahle, wie er ſagt: „Wer mein Fleiſch iſſet, und mein Blut trinket, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngſten Tage auferwecken," Joh. 6, 55. (auferwecken cum emphasi zu verſtehen: glorreich, unverweslich auferwecken, welche Beſtimmungswörter die kernige Sprache der Schrift niemals beiſetzt, ſo daß alſo bei Chriſti Auferſtehung ſtets „glorreich, herrlich" mitverſtanden werden muß, ebenſo im ganzen 15. Cap. des I. Brf. a. d. Corinther, und dieſe Auferſtehung κατ' ἐξοχην die erſte heißt, Apok. 20, 6., und wie ferner Leben, ewiges Leben ſtets bedeutet: das ewige, herrliche, ſelige Leben im Himmel, im Gegenſatze zu: ewige Strafe, Matth. 25, 46.; und wie Gericht, judicium, κρισις, das Urtheil zur Verdammniß bedeutet, denn die Guten kommen nicht ins Gericht, Joh. 5, 24. coll. 3, 19. ꝛc.). Der unverwesliche, glorreiche Leib Jeſu Chriſti nämlich, welcher ſubſtanziell in die ganze Subſtanz des Menſchen beim Genuſſe übergeht, theilt demſelben die einſtige Unverweslichkeit mit, ſo daß wir in Wahrheit dem verherrlichten Leibe Jeſu Chriſti, weil mit ihm genährt, einſt ähnlich werden durch die wunderbare Wirkung der Allmacht Chriſti, Phil. 3, 21. Eine dritte Urſache unſerer einſtigen Unverweslichkeit iſt das Pfand, das Siegel des h. Geiſtes, womit wir auf den Tag der Erlöſung, d. i. der Auferſtehung von den Todten, verſiegelt ſind, Eph. 4, 30; 1, 13. 14. II. Cor. 1, 22. cf. Apok. 22, 17. Joh. 4, 14; 7, 37—39. — Von den Leibern vieler Heiligen wiſſen wir, daß ſie, ex speciali gratia et privilegio, unverweslich geblieben, was beſonders von der allerſeligſten Jungfrau Maria angenommen werden muß.

Kehren wir nach dieſer zur Sache wohl gehörenden Abſchweifung zu unſerer Stelle zurück, um ſie noch einmal zu einem anderen Reſultat ins Auge zu faſſen, ſo liegt in den Worten: „du läſſeſt meine Seele nicht in der Unterwelt, und gibſt nicht zu, daß dein Heiliger die Verweſung ſchaue," zunächſt die Zuverſicht, daß ſeine Seele mit dem Leibe werde wiedervereinigt werden, und daß dieſer mit ihr auferſtehen werde. Es liegt aber, was wir beſonders bemerkt haben wollen, die Zuverſicht darin der baldigſten Auferſtehung, der Auferſtehung

vor dem Schauen, vor dem Beginn der Verweſung. Da nun nach dem gewöhnlichen Verlaufe die Verweſung am dritten, vierten Tage einzutreten pflegt (cf. Joh. 11, 39.), ſo iſt in obigen Worten — hier abgeſehen von der abſoluten Unverweslichkeit des Leichnames Chriſti —, da ſeine Seele nicht in der Unterwelt bleiben wird, die Zuverſicht und Hoffnung auf eine Auferſtehung zum mindeſten am dritten Tage implicite enthalten. Der h. Paulus hat dieſes implicite in unſerer Stelle Liegende ſicher ausſprechen wollen, wenn er ſagt, „daß Chriſtus am dritten Tage wieder auferſtanden ſei, wie es geſchrieben ſteht," i. Cor. 15, 4. Jonas, der drei Tage und drei Nächte im Bauche des Wallfiſches war, iſt in dieſer Beziehung Typus von der Auferſtehung Chriſti am dritten Tage, wie der Heiland ſelbſt erklärt, Matth. 12, 39. 40; 16, 4; aber dieſe typiſche Bedeutung des Jonas hatte der h. Paulus mit der Citationsformel: κατα τας γραφας (vgl. V. 3.) ſicher nicht im Auge.

Halten wir nun unſere beiden Verſe, in denen der dem Leiden und gewaltſamen Tode nahe Meſſias ſein Vertrauen auf den Beiſtand Jehovah's im Leiden, und ſeine zuverſichtliche Hoffnung ausſpricht, daß er einestheils ſeine Seele nicht in der Unterwelt laſſen, und anderntheils ſeinen Leib dem Beginne der Verweſung nicht übergeben, oder kurz, daß er ihn baldigſt wieder mit Leib und Seele glorreich auferwecken werde, mit dem Evangelium zuſammen, ſo finden wir, daß in gleicher Weiſe Chriſtus bei Vorherſagung ſeines Leidens ſtets auch ſeine Auferſtehung, und zwar am dritten Tage, wo die Verweſung noch nicht begonnen haben konnte, vorherſagte, Matth. 16, 21; 17, 21. 22. Luc. 18, 33. Joh. 2, 19; coll. 10, 18. Beſonders iſt für unſere, in die nächſte Nähe ſeines Leidens und Todes gehörende, Stelle zu beachten ſein Hinblick auf ſeine Auferſtehung am Vorabende ſeines Leidens: „Wann ich aber werde auferſtanden ſein, werde ich euch vorausgehen nach Galiläa," Matth. 26, 32. — Nach ſeiner Auferſtehung verbindet er wieder Beides mit einander: „Mußte nicht Chriſtus leiden, und alſo in ſeine Herrlichkeit eingehen?" (d. i. zunächſt: glorreich und herrlich auferſtehen). „Nun erklärte er den Jüngern alle Schriftſtellen, die auf ihn, d. i. auf ſein Leiden und ſeine Auferſtehung, deuteten ... Alſo ſteht es geſchrieben, und alſo mußte Chriſtus leiden, und von den Todten wieder auferſtehen am dritten Tage," Luc. 24, 26. 27. 44—46.

So waren die Apoſtel vom Heilande ſelbſt in den Sinn der h. Schriften, der meſſianiſchen Stellen derſelben, eingeführt worden,

Luc. 24, 45., und es läßt sich mit gutem Grunde annehmen, daß unter den ihnen erklärten Stellen auch die unsers Psalmes gewesen. Aber auch der h. Geist, der die Propheten erleuchtete (II. Petr. 1, 19—21.), sollte die Apostel in alle Wahrheit einführen, sie Alles lehren, sie an Alles erinnern, was Christus ihnen gesagt hatte, Joh. 16, 13; 14, 26. Wenn nun die beiden Coryphäen der Apostel, Petrus und Paulus, unsere Stelle geradezu, und mit Ausschluß einer andern Person, von Christus und seiner Auferstehung erklären, so kann es uns nicht zweifelhaft sein, daß sie, gestützt auf die Belehrung des Heilandes und des h. Geistes, die Stelle der Wahrheit, dem richtigen Sinne gemäß erklärt haben. Der h. Petrus aber, für den der Heiland besonders gebeten hatte (Luc. 22, 31. 32.), erklärte sie der versammelten Menge am Tage des Pfingstfestes, wo er so eben mit dem h. Geiste, dem Lehrer der **Wahrheit**, erfüllet worden war. Nach Anführung der Verse 8—11. setzt er hinzu: „Lieben Brüder! es sei mir erlaubt, mit Freimüthigkeit zu euch zu sprechen vom Erzvater David! Er ist gestorben, und ward begraben; sein Grab (mit dem Inhalt: seiner Asche) ist bei uns bis auf den heutigen Tag. Weil er nun ein Prophet war, und wußte, daß ihm Gott mit einem Eide geschworen, daß einer seiner Nachkommen auf seinem Throne sitzen werde (der also, um dieses zu können, nothwendig wieder auferstehen mußte), so hat er dieses von der Auferstehung Christi gesprochen, indem er vorhersah, daß er nicht im Todtenreiche gelassen, noch dessen Fleisch die Verwesung schauen werde. Diesen Jesus hat Gott auferwecket; deß' sind wir Alle Zeugen." Apgsch. 2, 24—32. Ganz auf dieselbe Weise verfährt der h. Paulus Apgsch. 13, 34—37., indem er ebenfalls die dem David von Gott zugeschworne Verheißung, daß nämlich einer seiner Nachkommen auf seinem Throne sitzen werde (s. die Erkl. Thl. I. oben Nr. 8.), mit der deshalb nothwendigen Auferstehung Christi, welcher dieser Nachkomme David's ist (Luc. 1, 31—33.), zusammenstellt. — Von diesen Aposteln ferner, als gebornen Juden und ihrer Sprache gewiß kundig, dürfen wir es uns kühn versehen, daß sie die Bedeutung der Schlagworte עָזַב, שְׁאוֹל, שַׁחַת richtig gegeben haben, wenn sie ἐγκαταλειπειν, ᾅδης und διαφθορα übersetzen und erklären; vgl. besonders Apgsch. 2, 31., wo Petrus in der Erklärung für: „dein Heiliger," gleich σαρξ, caro, substituirt. — In der Apgsch. 26, 22. 23. sagt der h. Paulus desgleichen, daß die Propheten vorhergesagt haben, daß Christus leiden und

der Erſte von den Todten auferſtehen werde, cf. I. Cor. 15, 4; „daß er am dritten Tage wieder auferſtanden iſt, nach den Schriften" (und zwar, um nicht wieder zu ſterben, wie die, welche er von den Todten erweckt hatte, cf. Röm. 6, 9. 10. Col. 1, 18. Apok. 1, 18.). Nun aber gibt es im ganzen A. T. keine Schriftſtellen, welche von der Auferſtehung des Meſſias reden, als unſer 15. Pſalm.

Nach dieſen Erläuterungen tritt es ſonnenklar hervor, wie die nichtmeſſianiſchen Ausleger unſerer Stelle dem klaren Buchſtaben des Textes Gewalt anthun; wie ſie die ſtarken Worte der Schrift erſt verflüchtigen, zu einer ganz gewöhnlichen, alltäglichen Bedeutung deprimiren, um dann, nach dieſer echt antichriſtlichen und nebenbei philologiſch unredlichen Operation, der Stelle die vorgefaßte ſeichte Erklärung geben zu können: du wirſt mich nicht ſterben, oder in der großen Gefahr, die mich umgibt, mich nicht umkommen laſſen!!!

Von der zuverſichtlichen Hoffnung der baldigen, glorreichen Auferſtehung, vor der Verweſung, geht der Meſſias im letzten Verſe einen Schritt weiter und redet von der Hoffnung ſeiner baldigen Verherrlichung bei Gott im Himmel.

V. 11. „Du wirſt mir zeigen den Weg des Lebens,
Der Fülle von Freuden bei deinem Angeſichte,
Der Wonnen an deiner Rechten auf ewig."

Der Zuſammenhang mit dem Vorigen iſt: Du wirſt meine Seele nicht in der Unterwelt, im Todtenreiche laſſen, und nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verweſung ſchaue; — vielmehr wirſt du (als Gegenſatz gegen den vorigen Satz) mir zeigen den Weg des Lebens; oder auch ohne dieſen Gegenſatz, nur mit Steigerung: alsbald nach meiner Auferſtehung von den Todten wirſt du mir zeigen den Weg des Lebens; Leben cum emphasi: glückliches, glorreiches, freude- und wonnevolles Leben, in welchem Sinne das bibliſche Wort Leben, ewiges Leben ſtändig genommen wird, vgl. Joh. 3; 10. ꝛc.; ebenſo wie das Wort auferſtehen cum emphasi: glorreich, zur Verherrlichung, zum ſeligen Leben auferſtehen, zu nehmen iſt, I. Cor. 15. Apok. 20, 6. „Leben" in unſerer Stelle iſt dem Tode, der Verweſung, entgegengeſetzt, „die Fülle von Freuden und Wonnen bei Gott" — dem Aufenthalte im freudeloſen Scheol; ſ. näher davon unten ad Pſ. 67, 19. Nr. 24. — „Du wirſt mir zeigen (תּוֹדִיעֵנִי Hiph. von יָדַע wiſſen, alſo: wiſſen laſſen, zeigen) den Weg des Lebens" = du wirſt mir den Weg aus dem Tode ins neue,

glorreiche Leben zeigen und öffnen; zeigen mit der Bedeutung: wirksam zeigen, so daß ich den Weg gehen kann; oder: du wirst mich den Weg des Lebens gehen machen, mich auf denselben hinführen, ähnlich wie der Heiland sagt: „Der Vater liebt den Sohn, und zeigt (δεικνυσι) ihm Alles, was er thut. Er wird ihm auch wohl größere Werke zeigen," Joh. 5, 20., wo zeigen = verrichten lassen, vgl.: „der Vater, der stets in mir ist, der thut die Werke," l. c. V. 19. und Cap. 14, 10. — „Du öffnest mir den Weg des Lebens," ist dann auch weiter so viel als: „du führest mich dahin, nimmst mich dahin auf, wo du, das ewige Leben, wohnest, d. i. in den Himmel," so daß in diesen Worten die Himmelfahrt Christi bald nach seiner Auferstehung nicht undeutlich ausgesprochen ist. — Das Wort „Leben" noch besonders angehend, so hatte der Heiland die Macht und den Auftrag von seinem Vater, sein Leben hinzugeben, und es wiederzunehmen, Joh. 10, 17. 18. Nachdem er von den Todten auferstanden, stirbt er nicht mehr; der Tod herrscht nicht ferner über ihn; ... und da er nun lebt, lebt er für Gott," Röm. 6, 9. 10., stets mit Gott, dem Urprincip auch seines Lebens (Joh. 5, 26; 6, 58.), aufs innigste verbunden. Frohlockend spricht der Heiland wegen dieses seines ewigen herrlichen Lebens: „Ich bin der Erste, und der Letzte, und der Lebendige. Ich war todt; und siehe, ich lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit, und habe die Schlüssel des Todes und der Hölle," Apok. 1, 17. 18. Bezeichnend für unsere Stelle ist die bei Isai. 53, 10: „Wenn aber seine Seele das Schuldopfer gesetzt hat, wird er Saamen schauen, lange leben." Also nach seinem Tode — das Leben. Vgl. Ps. 71, 15. „Und er wird leben, und man wird ihm geben vom Golde Arabiens, und für ihn immerdar beten, den ganzen Tag ihn loben."

Christus also lebt, ist den Weg des Lebens zum Vater gegangen; er ist nun κατ' ἐξοχην das Leben (Joh. 14, 6; 1, 4.), ja, die Auferstehung und das Leben (das. 11, 25.), und wie er lebt, so sollen auch wir leben; wer an ihn glaubt, der wird leben, wenn er gleich stirbt, das. 14, 19; 11, 25. 26; und wer sein Wort hört ... der ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, das. 5, 24. So wie Gott ihm den Weg vom Tode zum seligen, unsterblichen Leben öffnete, oder vom Tode zum Leben ihn hindurchdringen ließ, den Tod ihn überwinden machte (I. Cor. 15, 55. 57.): so ist er es hinwieder, „der uns einen neuen und lebendigen Weg weihete durch den Vorhang, d. i. durch seinen Leib," Hebr. 10, 20; „und

kann nun auch (als unſer Vorgänger) immerdar ſelig machen, die durch ihn zu Gott nahen, da er immer lebt, um für uns zu bitten," daſ. 7, 25. coll. I. Joh. 2, 1. Röm. 8, 34., damit wir die Stätte erlangen, die er, uns vorangegangen, uns bereitet hat, und die Herrlichkeit, die einſt an uns geoffenbaret werden (Joh. 14, 2. 3. Röm. 8, 18.), die uns gezeigt, uns gegeben werden ſoll.

Der Weg des Lebens wird in den beiden folgenden Sätzen näher dahin erklärt, daß er iſt der Weg „der Fülle von Freuden bei Gottes Angeſichte, der Wonnen an ſeiner Rechten auf ewig." Dies iſt die Herrlichkeit (als Lohn und als ewiger Freudenquell), um die der Heiland am Abende vor ſeinem Leiden den Vater bat: „Verherrliche mich nun, o Vater, bei dir ſelbſt (= bei deinem Angeſichte — אֵת־פָּנֶיךָ in unſerer Stelle) mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt ward," Joh. 17, 5. coll. V. 24; 13, 31. 32; 17, 1; 12, 23. Vgl. hierbei beſonders Dan. 7, 13. 14: „Es kam in den Wolken des Himmels einer, wie des Menſchen Sohn, und kam zu dem Alten der Tage (dem Ewigen), und ward vor ſein Angeſicht gebracht. Und er gab ihm Gewalt, und die Ehre, und das Reich" u. ſ. f. Als Menſchenſohn, wie als Geringerer (cf. Joh. 14, 28.), wird er vor Gott, vor Gottes Angeſicht gebracht, vgl. Tob. 12, 15; aber als Herr (אָדוֹן), als Gottes Sohn, als wahrer Gott (אֱלֹהִים) ſetzt er, als Gleicher (Joh. 10, 30.), ſich an des Vaters Rechten, Pſ. 109, 1. 5. Mit dieſem ſo wohl begründeten Unterſchiede ſind auch in unſerer Stelle die Ausdrücke: „bei deinem Angeſichte," „an deiner Rechten," zu nehmen. Bei ſeiner Himmelfahrt ward der Heiland zur Rechten Gottes erhöhet als Theilnehmer an Gottes Herrlichkeit, Majeſtät, Macht und Ehre und Anbetung (Apok. 5, 12. 13. cf. Phil. 2, 9—11.), auch mit ſeiner hypoſtatiſch auf ewig mit ſeiner Gottheit verbundenen hochheiligen menſchlichen Natur, Marc. 16, 19. — Nach Anführung und Erklärung obiger von Chriſti Auferſtehung geltenden Worte ſetzt nun der h. Petrus ſofort hinzu: „Nachdem er nun zur Rechten Gottes erhöhet iſt, ... hat er den h. Geiſt ausgegoſſen. Denn David iſt nicht in den Himmel aufgefahren, und doch ſpricht er: der Herr hat geſagt zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten!" Apgſch. 2, 33. 34. (vgl. Hebr. 1, 13; 2, 9. Eph. 1, 20. 21.). Man bemerke, daß mit demſelben Gedanken, womit unſer 15. Pſalm ſchließt, der 109. Pſalm wieder anfängt, ſo daß dieſer letztere als Fortſetzung des 15. zu betrachten iſt. Zur Rechten

Gottes ſitzend iſt Chriſtus nun Herr und Fürſt (Apgſch. 2, 36; 5, 31. coll. Apok. 1, 5; 17, 14; 19, 16.), er, der in ſeiner Erniedrigung Knecht und Menſchenſohn war.

Die Fülle und Sättigung (שִׂבְעַ) der Freuden und Wonnen bei Gottes Angeſicht und an ſeiner Rechten ſind die himmliſchen unnennbaren Freuden, wovon der Pſalmiſt ſingt: „ich werde geſättiget werden, wann deine Herrlichkeit erſcheinen wird," Pſ. 16, 15. Vgl. Matth. 5, 6. 8. 12: . . . „ſie werden geſättiget werden; ſie werden Gott anſchauen (vom Angeſichte, vom Weſen Gottes ſtrahlet die Seligkeit für die Heiligen aus, es iſt der ewig ſtrahlende Quell derſelben, I. Cor. 13, 12. Apok. 22, 4.); groß iſt euer Lohn in den Himmeln." Wiederum: „gehe ein in die Freude deines Herrn," Matth. 25, 21. „Dies habe ich zu euch geredet, daß meine Freude in euch ſei," Joh. 15, 11. coll. 17, 13. — Die himmliſche Herrlichkeit des Menſchenſohnes ſchauete, wie Daniel (7, 13. 14.), der h. Johannes, Apok. 1, 13 ff. — Das Schlußwort וְצָח (= וְלָנֶצַח) vergleiche mit Apok. 1, 18: „Ich war todt, und ſiehe, ich lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit." Letztere Stelle iſt die klarſte Erklärung von der erſteren: auf ewig. Beides ſprach der Heiland ſelbſt; die Worte unſers Pſalmes ſprach er durch David's Mund; in der Apokalypſe redet er perſönlich zu Johannes.

Unſere aufs ſtrengſte nach dem Buchſtaben gehaltene Ueberſetzung und Erklärung dieſes wichtigen Pſalmes, wobei wir nicht, nach dem Beiſpiele mancher Interpreten, die Worte und den Sinn deprimirt, ins Flache gezogen, ſondern in der ihnen zukommenden Stärke und Höhe behauptet haben, mit ſteter genaueſter Berückſichtigung des N. T., der Erfüllung, wird zur vollkommenſten Genüge gezeigt haben, daß der Pſalm von Anfang bis zu Ende Ein Ganzes, und zwar Ein ſyſtematiſches Ganze ausmacht, und daß das Subject, die redend eingeführte Perſon in demſelben, keine andere ſei, noch ſein könne, als der Meſſias, Jeſus Chriſtus, hochgelobt in Ewigkeit!

---

12. Der Pſalm 21.

Iſt die Tendenz des Gebetes des Meſſias im vorigen 15. Pſalm, das unerſchütterliche Vertrauen auf den Beiſtand Jehovah's im Leiden, das aber, als dort zur Sache nicht gehörend, nicht angedeutet, nicht

näher bezeichnet wird, und die zuverſichtliche Hoffnung auf die baldige Auferſtehung und Verherrlichung auszuſprechen: ſo bewegt ſich ſein Gebet im 21. Pſalm, namentlich in ſeinem erſten Haupttheile (V. 1—22.), um die Schilderung dieſer Leiden ſelbſt, um die Bitte um Beiſtand in denſelben, um ſie überſtehen zu können, und um Errettung aus denſelben — durch baldigen Tod.

Die Meſſianität unſers Pſalms hat ihre nächſte Begründung im N. T., worin einige Verſe aus demſelben vom Heilande ſelbſt, von den Apoſteln und von den Juden als meſſianiſche citirt werden, namentlich V. 2. 9. 19. 23. vgl. Matth. 27, 43. 46. Joh. 19, 23. 24. Hebr. 2, 11. 12. Die Vergleichung des ganzen Pſalms, beſonders des erſten Theiles, mit den einzelnen im Evangelium erzählten Umſtänden des Leidens Chriſti läßt über die Meſſianität dieſes Pſalms keinen Zweifel; die Stellen und Ausdrücke ſind ſo überraſchend, daß man glauben ſollte, der Pſalmiſt habe als Augenzeuge der Leiden Chriſti geſchrieben. Die älteren Juden läugneten die Meſſianität nicht: „vestigia supersunt in iis, quas habemus, hujus Psalmi explicationibus (Midtaschim in h. Ps.).“ Calmet. Die ſpäteren Juden haben, aus Haß gegen das Chriſtenthum, andere Deutungen erſonnen, indem ſie denſelben theils auf die Verfolgungen, welche David von Saul oder von Abſalom zu erdulden hatte, beziehen, oder, wie Kimchi u. A., auf den kläglichen Zuſtand des jüdiſchen Volkes nach der Zerſtörung der Stadt Jeruſalem, welche noch fortdauert. Die Kirchenväter halten einſtimmig die meſſianiſche Erklärung feſt; die Kirche ſelbſt hat durch die auf dem II. Concil von Conſtantinopel erfolgte Verdammung Theodor's von Mopſueſtia in Cilicien, eines kühnen und der rabbiniſchen Methode zugethanen Interpreten: „quod scripserit, hunc Psalmum ex ipso literae sono Jesu Christo non convenire, sed a Davide in mediis Absalomi procellis exaratum, deinde ab Apostolis et Evangeliorum scriptoribus Christo fuisse accommodatum,“ ihre Meinung über unſern Pſalm ausgeſprochen. S. Calmet. Daß neuere rationaliſtiſche Ausleger (Grotius, De Wette u. A.) den Pſalm buchſtäblich von David oder einem andern Subjecte, von Chriſtus aber accommodativ oder auch im Ideale, wie auch den 15. Pſalm, verſtehen, iſt nur eine Conſequenz ihrer durchgängigen deßfallſigen Methode. Wir unſerntheils halten, wie im 15. Pſalm, die ſtrengſte buchſtäbliche Deutung des Pſalmes ausſchließlich auf den Meſſias feſt. Die Erklärung ſelbſt wird dieſe Deutung begründen und rechtfertigen. Wir bemerken nur noch, daß der Erklärung des

Pſalmes auf David der Umſtand entgegenſteht, daß ein ſolcher Zuſtand der Gottverlaſſenheit und des furchtbarſten Leidens, wie er im Pſalm ſo klar ſich ausſpricht, in deſſen Leben ſich nicht dürfte auffinden laſſen. Der Erklärung von dem Elende des jüdiſchen Volkes nach Jeruſalems Zerſtörung ſteht zunächſt der Eingang entgegen: „Mein Gott! mein Gott! wie haſt du mich verlaſſen!“ Das iſt ein Ausruf eines auf der höchſten Spitze körperlichen und Seelenleidens ſich Befindenden, ein Ausruf ex abrupto, der nur einem einzigen Augenblicke, nicht aber einem bleibenden, tauſende von Jahren andauernden, Zuſtande angehört. Auch alle übrigen Ausdrücke, Satz für Satz genommen und kritiſch betrachtet, die nicht im Allgemeinen ſich bewegen, ſondern ganz ſpecielle, nur beim Leiden des Heilandes als erfüllt ſich wiederfindende Angaben enthalten, zeigen das höchſt Gezwungene jener Deutung. Vgl. auch Iſai. 53.

Was oben gleich anfangs der Einleitung zum 15. Pſalm geſagt wurde, daß, dem Geiſte der prophetiſchen Poeſie gemäß, dem Meſſias vom Pſalmiſten Sätze und Gedanken in den Mund gelegt werden, welche für die Situation, worin der Meſſias ſich befindend dargeſtellt wird, ſehr wohl paſſen als poetiſche Ausmalung, ohne daß wir alle dieſe und dieſelben Gedanken, Sätze und Worte bei der Erfüllung wiederfinden, dieſes muß auch zu Anfang des 21. Pſalmes erinnert werden. Man kann aber auch in folgender Weiſe die Sache auffaſſen: der Pſalm iſt eine Weiſſagung über Chriſti Leiden am Kreuze, über ſeine Verſpottung, grauſame Verhöhnung von den Unmenſchen, Vertheilung ſeiner Kleider, u. ſ. w. Alles dieſes, was an dem Heilande geſchah, was um ihn vorging, wird nun, da die erſten Worte des Pſalmes von ihm geſprochen werden ſollten, in Form einer Klage und Bitte u. ſ. w. ihm auch weiterhin in den Mund gelegt, und auf dieſe, beim Propheten Iſaias oft wiederkehrende Art der Darſtellung (vgl. Cap. 49, 1 ff. 50, 4. ff. 61, 1. ff.) wird dieſe Weiſſagung, die detaillirte Vorherverkündigung ſeines Leidens ausgeſprochen — durch den Meſſias ſelbſt, anſtatt durch ein Referat des Pſalmiſten als redender Perſon. In der Perſon des am Kreuze leidenden und all ſein Leiden detaillirt ausſprechenden Meſſias weiſſagt alſo der Pſalmiſt, durch den Geiſt Gottes erleuchtet (II. Kön. 23, 3.), alle einzelnen Umſtände dieſes Leidens; was er den Meſſias ſagen läßt, iſt eben ſeine Weiſſagung über ihn in ſeinem Leiden.

Der Pſalm zerfällt in zwei große Haupttheile: V. 2—22: und

V. 23—32; der erste Haupttheil zerfällt wieder in zwei Theile, so daß die Eintheilung ist:

1. Klage des Messias in seinem furchtbaren Leiden, und zwar a. über seine Verlassenheit von Gott, V. 2. b. über die versagte Erhörung, V. 2. 3., da vordem doch Andere erhört worden seien, V. 5. 6. c. über die Schmach, Beschimpfung und Verhöhnung, die er erdulden müsse, V. 7. 8. 9., da er doch Gott vom ersten Augenblicke an ganz angehöre, V. 10. 11.

2. Bitte des Messias zu Gott um Beistand und baldige Erlösung aus dem schweren, detaillirt geschilderten Leiden, V. 12—22.

3. Dankgelübde vom Messias selbst, der wegen der Erlösung aus dem Leiden den Namen Gottes überall verkünden und verherrlichen will, V. 23., und den alle Gott Fürchtenden deshalb preisen und verherrlichen sollen in Ewigkeit, V. 24. 25. Selige Folgen des Leidens und der Verherrlichung Christi für die Menschheit für alle folgenden Zeiten und Geschlechter, V. 27—32. — S. Geierus.

Der Psalm gehört den Stunden an, wo der Heiland in Gottverlassenheit und unter dem Hohne seiner grausamen Feinde in den schwersten Leiden am Kreuze hing.

Der Psalm hat eine Ueberschrift, einen Titel, welcher ihn durch die Schlußbezeichnung מִזְמוֹר לְדָוִד dem David als Verfasser zueignet. Die übrigen Worte des Titels sind: לַמְנַצֵּחַ עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר = dem Musikmeister; auf (oder über) die Hindin der Morgenröthe (pro cerva matutina). Wer ist diese Hindin? Es ist der Messias, auf den wegen seiner Sanftmuth, Schönheit und Lieblichkeit dieser symbolische Ausdruck vortrefflich paßt. Wiederum: der Hindin wird, als einer herrlichen Beute, von Hunden und Jägern nachgestellt; und gerade so, mit Beibehaltung dieses Bildes, erscheint der Messias in unserm Psalm, als gehetzt, verfolgt, umringt von vielen Hunden: circumdederunt me canes multi, V. 17. — Im Hohenliede heißt der Heiland ausdrücklich Hindin, Cap. 2, 17; 8, 14. Nach der bilderreichen orientalischen Ausdrucksweise kann uns diese Bezeichnung Hindin, als den Messias bedeutend, nicht auffallend sein; wird er ja auch mit andern symbolischen Namen bezeichnet, als Lamm, Isai. 16, 1; 53, 7. Joh. 1, 29. Apok. 5, 6. ff. 14, 1., und Löwe aus dem Stamme Juda, Genes. 49, 9. Apok. 5, 5. Der Beisatz: Hindin der Morgenröthe, bedeutet die Schönheit, die Lieblichkeit dieser Hindin, des Messias, der schön und lieblich ist wie die Morgenröthe, vgl. Prov. 5, 19. cf. Ps. 109, 3. Die Schönheit und Anmuth

wird dem Meſſias beigelegt Pſ. 44, 3—5. In der Apokalypſe ſagt er unter einem anderen Bilde von ſich ſelbſt: „Ego sum stella *splendida* et *matutina*,“ Cap. 22, 16. — Andere nehmen das עַל = nach, in der Weiſe, als ob unſer Pſalm nach einem Liede, betitelt: „Hindin der Morgenröthe,“ geſungen werden ſolle: nach: „Hindin der Morgenröthe.“ Die erſtere Deutung ſcheint uns die richtigere zu ſein. Die Bedeutung des עַל = über, auf, vgl. Pſ. 39, 8: in volumine libri scriptum est *super me* — עָלָי; Jerem. 51, 14: „und ſie werden ſingen über dich — עָלַיִךְ — das Kelterlied;“ cf. Geneſ. 41, 15. Joel. 1, 3. S. noch Geſenius' Lex. unter עַל Nr. 2. f.

Ueberſetzung und Erklärung des Pſalmes.

1. Theil. Klage des leidenden Meſſias.

V. 2. „Mein Gott! Mein Gott! warum haſt du mich verlaſſen?
Fern von meiner Rettung ſind die Worte meines Geſtöhns.“

Die Worte des erſten Hemiſtichs rief der Heiland, ſie zu erfüllen, und dadurch zugleich den ganzen Pſalm auf ſich deutend, am Kreuze, Matth. 27, 46. Marc. 15, 34. Beide Evangeliſten geben die Worte, wie ſie Jeſus in der damaligen ſyro-chaldäiſchen Mundart ſprach, und fügen die Ueberſetzung bei. Wenn der Heiland und die Apoſtel an mehreren Stellen bemerken, dies oder das müſſe oder ſei geſchehen, daß die Schrift erfüllet würde (vgl. Joh. 15, 25; 19, 28. Luc. 22, 37. ꝛc.), ſo iſt kein Zweifel, daß der Heiland am Kreuze die Anfangsworte dieſes Pſalmes eben deswegen gerufen habe, um dieſe Weiſſagung auf ihn zu erfüllen und überhaupt den ganzen Pſalm als eine Weiſſagung auf ihn zu bezeichnen. Leſen wir die Weiſſagung des Leidens des Meſſias bei Iſai. 53., wo der Grund des Leidens zugleich angegeben wird: daß Gott unſer Aller Miſſethaten auf ihn geworfen habe, und daß er ihn zermalmen wollte durch Leidensfülle (V. 6. 10.), ſo iſt dieſer ſein Ruf, eben da, wo er mit unſer Aller Sünden beladen am Kreuze litt, wo er zermalmt wurde durch Leidensfülle, wo er den höchſten Gipfel des Körpers- und Seelenleidens erreicht hatte, nicht befremdend. Und nur Er auch, und kein anderer, wen immer man als Subject unſers Pſalmes erſinnen mag, konnte in voller Wahrheit dieſe Worte ſprechen; das wirkliche Verlaſ-

ſenſein von Gott, ohne allen und jeden Troſt von ihm, konnte nur Er empfinden, eben weil er die Strafen der Sünden aller Menſchen erduldete (cf. Joh. 1, 29. Matth. 26, 28. ꝛc.). Wenn Einige der beim Kreuze Stehenden die Worte: Eli! Eli! dahin nahmen: „dieſer ruft den Elias," ſo geſchah ſolches entweder aus Mißverſtändniß, wenn römiſche Kriegsknechte etwa dieſes ſagten, oder aber, es geſchah aus Hohn, vgl. V. 8. 9. Ein Beweis gegen die Meſſianität unſers Pſalmes können dieſe Worte, und wären ſie auch von Juden geſprochen, nicht ſein. Böſer Wille und Herzensverkehrtheit können die klarſten Worte verdrehen. Vgl. auch I. Cor. 2, 8. Apgſch. 3, 17.

Das zweite Hemiſtich iſt dem erſten ſynonym-parallel: Du haſt mich verlaſſen, und fern, weit weg von meiner Rettung, verſchwinden die Worte meines Geſtöhns, bringen mir keine Hülfe. „Geſtöhn" ſagt er, nicht Flehen, Bitte; im höchſten Schmerze hat man nur einen Schrei, ein Stöhnen aus tief beklommener Bruſt, nicht ein gelindes Flehen. Nicht aber ſind die Worte unſers Verſes, beſonders des erſten Hemiſtichs, die eines Verzweifelnden, ſondern eines mit dem höchſten Schmerze Ringenden, non desperantis, sed luctantis; die wiederholte Anrufung Gottes: Mein Gott, mein Gott! beweiſet dieſes hinreichend (Geierus). — Die Vulgata ſetzt im erſten Hemiſtich bei: respice in me; und im zweiten hat ſie ſtatt: verba rugitus mei (דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי): verba delictorum meorum — gegen den hebräiſchen Text.

Wie aber ſtimmt dieſer Ausruf des Verlaſſenſeins von Gott im erſten Hemiſtich, den der Heiland am Kreuze rief, mit ſeinen Worten: „Ich bin nicht allein, denn der Vater iſt mit mir?" Joh. 16, 32. und: „Ich habe Jehovah vor mir allezeit, denn er iſt mir zur Rechten, daß ich nicht wanke?" Pſ. 15, 8. Die Löſung dieſer Schwierigkeit ergibt ſich aus der Betrachtung, daß dieſe letzteren beiden Stellen auf den Beiſtand Gottes vor dem Leiden Jeſu am Kreuze ſich beziehen, ſo daß er, ohne vor dem Leiden zurückzuweichen (Iſai. 50, 5. 6.), das er auf ſich nehmen ſollte, dieſes auf ſich nahm, ſich gefangen nehmen ließ, ohne in ſeinem Entſchluß, den Willen des Vaters, der ſein Leiden wollte, zu erfüllen, wankend zu werden. Wo er aber das Leiden bereits über ſich genommen hatte und am Kreuze den Willen ſeines Vaters erfüllete, da war es anders, da mußte er auch das Bitterſte, die Gottverlaſſenheit, verkoſten. Da Gott ihn ins Leiden führte, ſtand er ihm bei, um ſeine Standhaftigkeit aufrecht zu halten;

als er aber im Leiden war, mußte er den Kelch deſſelben bis auf den letzten Tropfen ganz austrinken.

Jeſus ruft am Kreuze nur die Worte des erſten Hemiſtichs; denn im höchſten Schmerze hat man nur kurze Ausrufe, und ſpricht man nicht in längeren Klagen und detaillirten Erzählungen. Der Pſalmiſt, redend in der Sprache der dichteriſchen Anſchauung, im Geiſte den Leiden des Meſſias gegenwärtig, ſelbſt aber die Schmerzen des Körpers und beſonders der Seele des Meſſias nicht empfindend, fährt fort, in weiteren Klagen, die der Situation des Meſſias ganz angemeſſen ſind, ſich zu ergießen, in Klagen, die nur mehr dem ſtillen Denken, als dem lauten Ausſprechen deſſelben angehören; und weiterhin kleidet er Alles, was er im Geiſte als am Heilande geſchehen und um ihn vorgehend erſchauet (V. 13—19.), dieſer Anſchauung gemäß und nach dem Geiſte und Weſen der Poeſie, in Worte des Meſſias ein.

V. 3. „Mein Gott! ich rufe des Tages, und du höreſt nicht;
Und des Nachts, und nicht wird mir Ruhe."

Ich rufe Tag und Nacht = ſtets und immer, drückt das beim Leiden am Kreuze ſtete innere Flehen Chriſti aus; vgl. ähnliche Ausdrücke nach hebräiſcher Sprachweiſe Pſ. 15,7. Iſai. 50, 4. Luc. 18, 1. 7. Pſ. 1, 2. Tag kann hier auch ſpeciell den Tag des Leidens Jeſu, und Nacht die Nacht vor ſeinem Leiden bezeichnen, wo er im Garten Gethſemane zu Gott in Todes-Betrübniß und Angſt flehete. Sehr gut iſt der Sinn, den Bellarmin in die Worte legt: „Etiamsi clamem die ac nocte, non exaudies me."

V. 4. „Und du biſt doch der Heilige,
Wohnend in Lobliedern Iſraels.

V. 5. Auf dich vertrauten unſere Väter,
Vertrauten, und du retteteſt ſie.

V. 6. Zu dir riefen ſie, und wurden errettet;
Auf dich vertrauten ſie, und wurden nicht zu Schanden."

Du, der Heilige, ſo ſehr geehrt in Iſraels heiligen Lobgeſängen; du, auf den die frommen Vorfahren ihr Vertrauen nicht umſonſt ſetzten, da du mit deiner rettenden Hülfe ihnen nahe wareſt und ſie in

ihrer Hoffnung auf dich nicht zu Schanden wurden בּוֹשׁוּ
nicht beschämt wurden, nicht errötheten; wie denn der erröthet
vor Scham das Blut in die Wangen steigt, der auf seine Bitt
abschlagende Antwort erhält): du könntest, wie du Anderen ge
(vgl. das Buch der Richter ꝛc.), auch mir helfen, mein Rufen er
mich erretten. — Doch aber, wie verschieden ist mein Zustand vo
der Väter! ich bin ja fast nicht mehr ein Mensch:

V. 7. „Aber ich — ein Wurm bin ich, und nich
Mensch!
Der Leute Spott, und verachtet vom Volke!

V. 8. Alle, die mich sehen, spotten meiner,
Verzerren die Lippe, schütteln das Haupt.

V. 9. „„Er hat auf Gott vertrauet: der helfe ihm,
Der rette ihn, weil er sein Wohlgefallen an
hat.““

Ich bin ein Wurm, also etwas überaus Geringes und V
liches; und dann nur zum Zertreten, oder vielmehr, ich bin scho
treten. — Kein Mensch — לֹא־אִישׁ — habe nichts Menschenähn
mehr an mir, gehöre in meinem Leiden nicht mehr zu den Me
Bei Isai. 53, 3. heißt der Messias ganz ähnlich: der letzte, ge
der Menschen, novissimus virorum — חָדֵל אִישִׁים. Das
homo! des Pilatus gehört zur Erklärung nicht hierher, weil
früher war. — „Der Leute Spott, die Verachtung des
kes, verachtet vom Volke,“ vgl. wiederum die ganz ähnliche
bei Isai. 49, 7: „So spricht der Herr zu dem von Jeder
Verachteten, zu dem vom Volke Verabscheuten“ ...,
Isai. 53, 3: „Verachtet ist er, ... weshalb wir sein nich
teten.“ Er ist der Stein, den die Bauleute verworfen haben
117, 22. cf. Luc. 17, 25.

Wie ein so geringer Wurm zertreten (V. 7.), aber auch z
der Gegenstand des Spottes, des Hohnes und der Verachtun
Hohen und Niedrigen (V. 8. 9.), war der Heiland bei seinem
am Kreuze. Die beiden letzteren Verse, welche, wie Cocceju
merkt, ein sarcasmus atrocissimus cum ironia sind, gingen
lich am Heilande in Erfüllung: „Die Vorübergehenden l
ten ihn und schüttelten ihre Köpfe und sprachen: Ha! d
den Tempel Gottes zerstörest und in drei Tagen wieder aufbaue

dir ſelber! Biſt du Gottes Sohn, ſo ſteig' vom Kreuze herab! Gleicherweiſe ſpotteten auch die Hohenprieſter und Aelteſten, und ſprachen: Anderen hat er geholfen, ſich ſelbſt kann er nicht helfen. Iſt er der König von Iſrael, ſo ſteige er nun herab vom Kreuze, und wir wollen an ihn glauben. Er hat auf Gott vertrauet: der helfe ihm, wenn er ſein Wohlgefallen an ihm hat. Er hat ja geſagt: Ich bin Gottes Sohn." Matth. 27, 39—43. Marc. 15, 29—32. Luc. 23, 35—37. — Er hat auf Gott vertrauet, vgl. Pſ. 15, 1. Iſai. 50, 7—9. Sein Vertrauen auf Gott hatte der Heiland überall in ſeinem Leben ausgeſprochen; mit ſataniſcher Ironie wird dieſes ihm, dem mit den Sünden der Menſchen Beladenen, von den Vorübergehenden vorgehalten, mit verzerrten Lippen, mit Ausſtrecken der Zunge, mit Spott und Hohn. — „Wenn (da oder weil — כִּי) er ſein Wohlgefallen an ihm hat," vgl. Iſai. 42, 1. Matth. 3, 17; 17, 5. All dieſes wenden die Vorübergehenden und ihn Sehenden zum grauſen Spott und Hohne!

Dieſe Verlaſſenheit, dieſe Verachtung, dieſen Spott und Hohn, fährt der Meſſias in zarter Klage fort, hätteſt du, mein Gott, doch nicht über mich kommen laſſen müſſen:

V. 10. „Denn du biſt's, der mich hervorzog aus Mutterleib,
Der mich ſicher liegen ließ an meiner Mutter Brüſten.

V. 11. Auf dich warf ich mich von der Geburt an,
Von Mutterleib an wareſt du mein Gott."

Von dir habe ich in einem ganz beſondern Sinne mein Daſein, cf. Luc. 1, 35; in erſter Kindheit ſchützteſt du mich (vor dem Mordanſchlage des Herodes, Matth. 2.); auf dich vertraute ich von meiner Geburt an; du allein wareſt von Mutterleib an, und fernerhin ſtets und immer, mein Gott, mein Schutz, mein einziges und höchſtes Gut (cf. Pſ. 15, 2. Luc. 2, 49. 52.). Du wareſt mein Gott, und ich war dein geliebter Sohn, Iſai. 42, 1. Matth. 3, 17. — Da du nun mein Gott (אֵלִי — mein allmächtiger, ſchützender Gott, auf den ich ſtets vertraute) biſt, wie haſt du, mein Gott (אֵלִי), mich ſo verlaſſen (V. 2.), dem Spott und Hohn ſo preisgeben können?! — „Der mich ſicher liegen ließ," V. 10., kann auch gegeben werden: der mich vertrauen ließ, mir Zuverſicht und Vertrauen einflößte, es mich

haben ließ (— מַבְטִיחִי Participium Hiphil von בָּטַח vertrauen); ſo wie von den Kindern, nach Geier's Bemerkung, geſagt wird, daß ſie glauben (Matth. 18, 6; Marc. 9, 4.), credere actu, licet modus non sit idem, qui in adultis.“ Cf. Conc. Trid. Sess. VII. can. 13. de bapt. — Auf dich warf ich mich, kann auch gegeben werden: auf dich ward ich geworfen, „tanquam in tuum gremium“ (Geier.); du übernahmeſt meinen Schutz. — Zu beiden Verſen vgl. die meſſianiſche Stelle: „Der Herr hat mich berufen von Mutterleibe an, von meiner Mutter Schooß an hat er meines Namens gedacht ... Mit dem Schatten ſeiner Hand bedeckte er mich.“ Iſai. 49, 1. 2. Beide Stellen erklären ſich gegenſeitig als meſſianiſche.

Anm. Die bisherigen Klagen des Meſſias ſind nicht Vorwürfe, ſondern zarte Klagen zur Erweichung des Herzens ſeines Vaters, ſind Klagen, mit vollkommenſtem Gehorſam, mit vollkommenſter Ergebung vereint, vgl. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 7. 8. Matth. 26, 39. 42.

2. Theil. Bitte des leidenden Meſſias um baldige Errettung.

Bitte im Allgemeinen, V. 12. Schilderung ſeiner großen Bedrängniß, um Gott dadurch zur Hülfe und Rettung geneigt zu machen, V. 13—19. Wiederholung und nähere Beſtimmung der Bitte, V. 20 — 22.

Die folgende Bitte des Meſſias iſt nicht eine Bitte um Befreiung, Errettung von etwa einer unbeſtimmten Gefahr, die er von ferne herannahen vermuthet; nicht um Errettung aus dem Leiden, ehe er darin umkommen müſſe; ſondern ſie iſt eine Bitte um Errettung aus dem ſchweren beſtimmten Leiden des an Händen und Füßen am Kreuze Durchbohrten, V. 17. — durch baldigen Tod; der Tod möge ihn bald aus dieſem ſchweren grauſamen Leiden hinwegnehmen. Der h. Paulus ſagt über dieſe Bitte Jeſu: „Dieſer hat in den Tagen ſeines Fleiſches (ein unbeſtimmter Ausdruck, wie oben V. 3. bezeichnend den Leidenstag) Gebete und Flehen zu Dem, der ihn vom Tode retten konnte (d. i. vorher, wenn er wollte, vgl. Matth. 26, 53. 54. Joh. 18, 11. Marc. 14, 36.), unter ſtarkem Geſchrei und Thränen dargebracht, und iſt, ſeiner Ergebung wegen[1]), erhört worden; und nachdem er (durch den Tod)

1) Das Griechiſche: ἀπο της εὐλαβειας, kann auch heißen: wegen ſeiner Furcht,

vollendet worden, iſt er Allen, die ihm gehorſam ſind, Urheber der ewigen Seligkeit geworden." Hebr. 5, 7. 9. Er iſt bei ſeinem Leiden erhört worden zunächſt im Garten, wo in der Todesangſt ein Engel ihn ſtärkte; beſonders aber, wegen des Ausdrucks: „unter ſtarkem Geſchrei," beziehen ſich die Worte des Apoſtels auf die Erhörung am Kreuze, wo er, ſchon nach drei Stunden, laut rufend den Geiſt aufgab (Matth. 27, 46. 50.), ſomit früher, als es gewöhnlich bei den Gekreuzigten der Fall iſt, „aus der Todesangſt" befreiet, ihm die Leidenszeit, und zwar wegen der unendlichen Schwere derſelben und wegen ſeines Gehorſams, ſeiner Ergebung, abgekürzt wurde. Vgl. Marc. 15, 44. 45. Joh. 19, 31—34.

V. 12. „Sei nicht ferne von mir, denn Noth iſt nahe,
Denn kein Helfer iſt da."

Schon in den Verſen 2. 7—9. hatte der Meſſias von Gottverlaſſenheit, vom Zertretenſein wie ein Wurm, von der ihn umgebenden Verhöhnung geſprochen, alſo von ſchwerer Trübſal, ſchweren Leiden. Nun aber fühlt er, daß die „Noth" (צָרָה angustia) κατ' ἐξοχην, die eigentliche, größte Noth, die Todesnoth ihm nahe, ihn erfaſſe. In dieſem Sinne wird auch das deutſche Wort Noth gebraucht, vgl. „in meiner letzten Noth." Für dieſe Noth, dieſen Kampf mit dem bittern Tode, mit der Sünde, dem Teufel, dem Fluche (Gal. 3, 13.), erflehet der Meſſias die helfende Nähe Jehovah's, von dem er V. 2. ſich verlaſſen fühlt; in dieſer letzten und höchſten Noth möge er ihm nicht fern ſein, nicht fern bleiben, da ſonſt, außer ihm, kein Helfer ſei. Dieſer nahen Hülfe Jehovah's iſt der Meſſias gewiß, iſt überzeugt, daß Gott in dieſem letzten ſchweren Kampfe ihm nahe, ihm nicht fern ſein werde, wie er ſagt Iſai. 50, 7—9: „Gott der Herr iſt mein Helfer; ... nahe iſt, der mir Recht ſchafft." — Es iſt aus unſerem Verſe klar, daß der Betende nicht von einer ihm noch fernen und unbeſtimmten Gefahr, wo er erſt von derſelben, oder von verfolgenden Feinden bedrohet wird, redet, wie De Wette will,

---

ſeiner ängſtlichen Bekümmerniß, ſeiner ſchrecklichen Todesangſt; oder auch, wie die Münchener Ueberſetzung gibt: und iſt erhöret und von ſeiner Todesangſt befreiet worden. Jedoch der Mittelſatz V. 8., der eine Parentheſe bildet, ſcheint erſteren Sinn: „ſeiner Ergebung wegen," zu fordern, indem εὐλαβεια darin mit ὑπακοη, Gehorſam, umſchrieben iſt.

ſondern von der letzten Noth in dieſer Bedrängniß, wovon er ſich in Wirklichkeit ringsher umgeben ſiehet. Dieſelbe Bitte, noch näher von der Todesnoth erklärt, wird nach Schilderung der Leiden, V. 13—19., wieder aufgenommen in den Verſen 20—22.

V. 13. „Mich umgeben viele große Farren,
Stiere von Baſan umringen mich.
V. 14. Sie ſperren auf wider mich ihren Rachen,
Wie ein reißender und brüllender Löwe."

רַבִּים hat beide Bedeutungen: viele und große, ſtarke. — Stiere von Baſan — einer Gegend jenſeits des Jordan, berühmt durch ihre fetten Viehweiden (vgl. Deut. 32, 14.). Junge Farren und fette Stiere (Vulgata: tauri pingues) ſind ſtark und wüthend; durch ein Gebrüll, ähnlich dem eines auf Raub ausgehenden Löwen, machen ſie ihrer Wuth Luft. Dieſe Thiere bezeichnen die Stärke, Wildheit, Wuth und Grauſamkeit der Feinde, die den am Kreuze (V. 17.) leidenden Meſſias umgeben, die ihren Rachen wider ihn aufſperren voll wüthendem Ingrimm, voll Hohn und Spott, Matth. 27, 39—44. Dieſen ſtarken und wüthenden Läſterern gegenüber iſt der Meſſias ein Wurm, V. 7., unfähig, aus ihren Händen ſich zu retten, ihnen Widerſtand entgegenzuſetzen. Das Bild ſolcher wilden Thiere für wüthende ſtarke Feinde iſt nicht ungewöhnlich in der h. Schrift, vgl. Pſ. 7, 2. 3; 67, 31; 39, 4. Matth. 3, 7. Der h. Paulus ſagt, daß er zu Epheſus mit wilden Thieren (d. i. mit den gleich wilden Thieren ſich benehmenden Menſchen) gekämpft habe, I. Cor. 15, 32. cf. Apgſch. 19, 23—34. II. Timoth. 4, 17. Der h. Ignatius Martyr ſchreibt in dem von Vielen für unecht gehaltenen Briefe an die Tarſenſer, daß er den Händen von zehn Pardern — grauſamen wilden Soldaten — übergeben ſei, um von Antiochia nach Rom geführt zu werden. S. Calmet dissert. in I. Cor. 15, 32. — Zu unſerer Stelle iſt noch bei V. 14. zu beachten, daß „wie ein Löwe" ohne das כְּ similitudinis ſteht, und ferner nicht die Form אֲרִי, ſondern אַרְיֵה, ſo auch V. 22; dieſe Bemerkung ſcheint uns wichtig wegen des כַּאֲרִי in V. 17.

V. 15. „Wie Waſſer bin ich ausgegoſſen, und aufgelöſet
ſind alle meine Gebeine;
Geworden iſt mein Herz wie Wachs, iſt geſchmolzen in meinem Inneren."

Von dem, was der Meſſias von den ihn umgebenden grauſamen,

wilden Unmenſchen, von ihrem brüllenden Hohne leidet, geht er über auf ſich ſelber, wie er ſich fühlt beim Herannahen ſeiner letzten ſchrecklichen Noth, V. 12. Der Sinn des erſten Hemiſtichs iſt: Meine Kräfte ſind vollends zerronnen, ich bin nur noch wie eine bewegliche Waſſermaſſe, ohne Zuſammenhalt; ſo wie ausgegoſſenes Waſſer nach allen Seiten hin ſich ergießt und verſchwindet, ſich ſelbſt nicht zuſammenhalten, nicht wieder ſich ſammeln kann, ſo iſt mein Zuſtand. Wo der Schmerz und die Todesnoth den höchſten Grad erreicht, da fühlt der Menſch nicht mehr, daß ſeine Gebeine zuſammenhangen, ſie ſcheinen ihm gelöſet aus ihren Verbindungen, ſie ſchlottern, zerbeben; er fühlt ſich nicht mehr als ein aus Fleiſch und Gebein beſtehendes Weſen. — Im zweiten Hemiſtich iſt vom Inneren die Rede. Mein Herz (der Sitz der Empfindungen) iſt wie geſchmolzenes, zerronnenes Wachs; alle Empfindung, alle Freude, aller Troſt iſt gewichen; große Furcht und Bangigkeit, Schauder und Todesſchrecken, verbunden mit dem intenſivſten Schmerze, haben mein Herz wie zerfließen gemacht, ſo daß es faſt nicht mehr da iſt. Wie das Wachs von der Gewalt der Hitze und des Feuers zerfließt, ſo zerfließt mein Herz vor der Gewalt all dieſer inneren und äußeren Tormente. — Vor dieſem ſo entſetzlichen Zuſtande bangte es den Heiland, Luc. 12, 50; Zittern und Zagen fühlte er im Garten, und bei der furchtbaren Angſt fiel ſein Schweiß wie Blutstropfen auf die Erde, Matth. 26, 37. Luc. 22, 44. Das war das Vorgefühl; in unſerm Verſe aber iſt die ſchreckliche Wirklichkeit!

V. 16. „Vertrocknet wie eine Scherbe iſt meine Kraft,
Und meine Zunge klebt an meinem Gaumen,
Und in den Staub des Todes legſt du mich."

Fortſetzung der Schilderung der heftigſten Leiden. — כֹּחַ Kraft = Lebenskraft, das humidum vitale (Cocceius). Der intenſivſte Körper- und Seelenſchmerz, die daraus entſtehende Fieberhitze, hat allen vigor, alle Friſche und Feuchtigkeit, aus mir hinweggenommen, ſo daß ich nur noch bin wie eine ganz trockene, ausgedörrete Scherbe eines Thongefäßes, deſſen Feuchtigkeit im Glutofen gänzlich verzehrt iſt. „Scherbe" — ein ſo zerſchlagenes Stück bin ich, nichts Ganzes mehr. Vgl. „aufgelöſet ſind alle meine Gebeine," V. 15. — Der Mittelſatz drückt nicht aus, wie Einige wollen, das Schweigen Jeſu vor ſeinen Richtern (cf. Iſai. 53, 7. Matth. 26, 63.); ſondern einzig ſeinen aus der Fieberhitze entſpringenden Durſt am Kreuze,

Joh. 19, 28. — Aus allen dieſen bisher geſchilderten Zuſtänden, aus dieſer Auflöſung ſeines ganzen Weſens, dieſem Verlöſchen ſeiner Lebenskraft, dieſem furchtbaren Fieberdurſte, fühlt der Leidende, daß ſein Tod nahe ſei: „in den Staub des Todes legſt du mich, wirſt du mich legen" — תִּשְׁפְּתֵנִי — ich bin dem Tode, der Auflöſung nahe; meine Seele kann nicht mehr bleiben in dieſem durch die grauſamſten Leiden aufgelöſ'ten Körper. Zugleich iſt in den Worten: „in den Staub des Todes legſt du mich," nach Einigen die Grablegung ausgeſprochen. Kimchi erklärt: „Prope absum a morte, quasi praeparares me, et ego paratus sum, ut ponar in sepulcro, qui est pulvis mortis" (Coccejus). — Früher, als es ſonſt bei Gekreuzigten der Fall war, ſah der Heiland den Tod ihm nahen; früher vollendete er am Kreuze, als die beiden mit ihm Gekreuzigten, denen zur Beſchleunigung ihres Todes die Beine gebrochen wurden. Die vorher, die ganze Nacht hindurch und bis zur Kreuzigung, ausgeſtandenen Seelen- und Körperleiden; die uns durch all unſer Denken unerreichbare Intenſivität ſeiner Leiden; ſein dringendes Gebet um baldige Vollendung des Opfers und Errettung aus den Leiden (V. 20—22.); und endlich der Wille Gottes, der mit dem bis dahin erduldeten Leiden ſeine Gerechtigkeit geſühnt ſah und deswegen und wegen ſeiner vollkommnen Ergebung den Sohn erhörte (Hebr. 5, 7.), waren der Grund dieſes früheren Todes bei unſerm Heilande.

V. 17. „Denn es umgeben mich Hunde, eine Schaar von Frevlern umringt mich,
Welche durchbohrt haben meine Hände und meine Füße."

Dieſer Vers, welcher mit כִּי denn anfängt, wird wohl am beſten mit V. 12. und 13. 14. verbunden: kein Helfer iſt da, denn nur Unmenſchen, Farren, Stiere, Hunde umgeben mich, von denen ich keine Hülfe erwarten kann. Auch kann כִּי als Verſicherungspartikel hier genommen werden: Ja, es umgeben u. ſ. w. Vgl. Iſai. 15, 1. — Unter einem anderen Bilde, als V. 13. 14., erſcheinen hier die Feinde, die Peiniger des Heilandes; es ſind Hunde, welche alsbald erklärt werden durch: eine Schaar von Frevlern. Unter dieſem Bilde haben wir die römiſchen, heidniſchen Soldaten des Landpflegers zu verſtehen (nicht aber die den Heiland unter Leitung des Judas gefangen nehmende Rotte von Soldaten und Knechten der Hohenprieſter und Phariſäer, Joh. 18, 3. Luc. 22, 52.). Nachdem Pilatus den

Barabbas losgegeben und Jesum zur Kreuzigung überantwortet hatte, „nahmen die Soldaten des Landpflegers Jesum in das Richthaus, und versammelten die ganze Schaar um ihn;“ und nach vielen Mißhandlungen „führten sie ihn hinaus, um ihn zu kreuzigen; ... und nachdem sie ihn gekreuziget hatten, theilten sie seine Kleider unter sich,“ Matth. 27, 26. 27. 31. 35 (26—35.). Alles dieses geschah von den heidnischen Soldaten, wie der Heiland vorhergesagt hatte: „Er wird den Heiden überliefert werden, ... die werden ihn tödten,“ Luc. 18, 32. 33. „Hunde“ aber ist eine biblische Bezeichnung für Heiden, die durch ihre vielen mit dem Götzendienste verbundenen Laster und Schändlichkeiten unrein sind, wie die Hunde (Röm. 1, 23 ff. Apok. 22, 15; 21, 8.), vgl. Matth. 15, 26. 27; und ebenso Frevler, Böse, Gottlose, Sünder, vgl. Matth. 18, 17. coll. Gal. 2, 15. Apok. 11. cc. Wenn nun der Heiland sagt, er werde, und zwar nach der Weissagung der Propheten, den Heiden überliefert und von diesen verspottet, gegeißelt und angespieen, mit aller Schmach überhäuft werden (Luc. 18, 31—33. Die Erfüllung s. Matth. 27, 2. 27—37.), so muß diese seine Ueberlieferung in die Hände der Heiden, seine Mißhandlung und Tödtung von denselben, von den Propheten vorhergesagt sein; wir haben aber keine Stelle in der Schrift, welche von der Ermordung Jesu durch die Heiden redet, als eben die unsrige, wozu wir noch die allgemein gehaltene Ps. 2, 1. 2. rechnen können, verglichen mit Apgsch. 4, 27. 28. — Um beide Hemistiche in genauere und richtigere Verbindung zu bringen, haben wir das zweite mit אֲשֶׁר umschrieben: „Es umgeben mich Hunde, eine Schaar von Frevlern umringt mich, welche meine Hände und meine Füße durchbohrt haben.“ Durch diese, wie sich zeigen wird nothwendige, Verbindung wird auch hinwieder die Erklärung des Wortes כָּאֲרִי erleichtert.

כָּאֲרִי: ein Wort, welches den Interpreten viele Mühe und Schwierigkeit verursacht hat. Der Form nach kann es bedeuten: wie ein Löwe (כְּ similitudinis = wie, und אֲרִי = Löwe). In dieser Bedeutung kommt diese Form vor Num. 24, 9. Isai. 38, 13. Die kleine Masora aber bemerkt, daß כָּאֲרִי hier in der Psalmenstelle in einem andern Sinne, als bei Isaias l. c. stehe, (De Wette). Zu dieser einfachen Bemerkung gesellen sich folgende zu beachtende Gründe. In unserm Psalm kommt Löwe zweimal vor, oben V. 14. und unten V. 22; an beiden Stellen steht aber nicht die Form אֲרִי, sondern אַרְיֵה; warum sollte nun hier in V. 17. diese letztere Form nicht auch

gebraucht ſein, wenn der Sinn ſein ſollte: wie ein Löwe? Ferner, in der Stelle V. 14. fehlt vor אַרְיֵה das בְּ similitudinis, welches dort ergänzt werden muß, wie ſo oft; warum konnte es nicht auch hier fehlen? Beide Betrachtungen ſprechen ſehr für die Richtigkeit obiger Bemerkung der kleinen Maſora. Es ſcheint, daß an den beiden genannten Stellen V. 14. und 22. die Form אַרְיֵה, in der erſten mit fehlendem בְּ similitudinis, gebraucht ſei, um darauf aufmerkſam zu machen, daß die doppelt verſchiedene Form כַּאֲרִי in V. 17. einen von jenen zwei Stellen verſchiedenen Sinn ausdrücken ſolle. Auch ſcheint der wiederholte Vergleich mit einem Löwen, der in V. 14. ſo eben erſt gebraucht worden iſt, in unſerm Verſe durchaus unſtatthaft. Betrachten wir endlich den Sinn: „es umgeben mich Hunde, eine Schaar von Frevlern umringt mich, wie ein Löwe meine Hände und meine Füße," ſo iſt dieſer, wie De Wette kurz ausſpricht, ungenügend; wir könnten ſagen: unpaſſend, da Hunde (erklärt als: eine Schaar von Frevlern) alsbald mit Löwe verwechſelt werden, ohne daß ein tertium comparationis angegeben wäre, wie oben V. 13. 14., wo das tertium comparationis zwiſchen Farren, Stieren, und zwiſchen einem Löwen — das ähnliche Gebrüll iſt. Und ferner: welches könnte der Sinn ſein: ſie umgeben wie ein Löwe meine Hände und meine Füße? Etwa der von Kimchi erſonnene? Dieſer erzählt nämlich: „Wenn ein Löwe auf Raub gehet, ſo zieht er mit ſeinem Schwanze einen großen Kreis in der Wüſte, innerhalb deſſen die Thiere, gleich als von einem Jagdnetze umgeben, vom Schrecken gehalten werden, ſich mit zuſammengezogenen Füßen hinlegen, und dem Löwen in die Klauen gerathen." (S. Stolberg R. G. Bd. III. S. 488. *Calmet* dissert. in h. l.). Welches Hirngeſpinnſt! ruft Stolberg aus. Nicht ſo albern, ſagt dieſer weiter, aber doch äußerſt gezwungen, iſt die Auslegung des Sal. Jarchi, eines Rabbi aus dem 11. Jahrhunderte: „Meine Hände und Füße ſind, wie eines Löwen," was heißen ſoll: zerriſſen, wie der Raub eines Löwen! — Lilienthal, ohne auf die Kritik des Wortes näher einzugehen, bemerkt bloß: „Gibt man das Wort: wie ein Löwe, ſo zeigt der Zuſammenhang ſelbſt an, was für ein Zeitwort darunter zu verſtehen ſei. Denn was thut ein Löwe anders mit den Händen und Füßen eines Menſchen, als daß er ſie mit ſeinen ſcharfen Zähnen durchbohrt?" — Da könnte man aber fragen, warum nur eben die Hände und Füße, und nicht vielmehr der ganze Körper geſetzt ſei?

Kehren wir zurück zu unſerm Worte! Es gibt, wie De Wette

bemerkt, drei Lesarten: כארי, כארו und כרו. Da aber die beiden letzteren eigentlich eines sind, so kommt es nur auf die Auswahl zwischen den beiden ersten an (ob nämlich caari oder caaru zu lesen). Die erste Lesart caari ist durch die Autorität fast aller Codd. bestätigt; nur zwei ächt jüdische lesen caaru. Die Lesart caaru hält De Wette für zweifelhaft und (wahrscheinlich von christlichen Händen) corrigirt, da sie nur meist in von Christen besorgten Ausgaben vorkomme, und aus den alten Uebersetzungen und der Masora geschöpft erscheine. Calmet dagegen und Stolberg II. cc. halten caari für eine von den Juden, das Treffende in der Lesart caaru fühlend, und um der Stelle das Gewicht des Beweises zu nehmen, vorgenommene Veränderung in caari, mit der Bedeutung: wie ein Löwe. Auch De Wette hat die Juden in Verdacht, daß sie aus polemischen Rücksichten eine Lesart zu vertilgen suchen konnten, welche den Christen günstig war.

Befragen wir nun, mit Festhaltung der in fast allen Codd. überlieferten Lesart כָּאֲרִי, welche wir eben deswegen für die richtige halten, und welche auch der Sinn, wie sich weiter zeigen wird, zu fordern scheint (einige lesen auch punktirt כָּאֲרִי), die ältesten Uebersetzungen, so finden wir in diesen durchgängig nicht ein Nomen, sondern ein Zeitwort übersetzt. Die LXX. gibt: ὤρυξαν; der Chaldäer: momorderunt, in einigen Ausgaben mit dem Beisatz: momorderunt ut leo (wie denn Wasmuth glaubt, daß unser כָּאֲרִי aus כָּרוּ und אֲרִי nach mystischer Deutung zusammengeflossen sei, s. Geier); der Syrer gibt: perforarunt (transfixerunt); Aquila: ἠσχυναν; Hesychius: αἰσχυνει, αἰκιζεται; Symmachus: vinxerunt, ähnlich Theodotion; Hieronymus nach Calmet: fixerunt, nach Gesenius: vinxerunt; die Vulgata: foderunt, was auch die arabische und äthiopische Uebersetzung geben; Justinus M. in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon und in der II. Apologie, wie die LXX. und Vulgata; Tertullian las: exterminaverunt, contr. Judaeos c. I. X. XIII., aber auch foderunt c. X.: foderunt manus meas, et pedes meos: quae propria est atrocitas crucis; Cyprian: effoderunt. Die drei verschiedenen Hauptübersetzungen angehend: sie haben durchbohrt, gebunden, besudelt, so hat das Zeitwort כּוּר die beiden ersteren; Aquila und Hesychius müssen, da sie geben: sie haben besudelt, von בָּצַר abgeleitet haben. Uebrigens ist sehr merkwürdig, daß das Zeitwort כּוּר beide Bedeutungen: binden und durchbohren, in sich vereinigt; beides gehörte zur Kreuzigung; erst wurde der Verurtheilte mit Stricken

haben ließ (— מַבְטִיחִי Participium Hiphil von בָּטַח vertrauen); ſo wie von den Kindern, nach Geier's Bemerkung, geſagt wird, daß ſie glauben (Matth. 18, 6; Marc. 9, 4.), credere actu, licet modus non sit idem, qui in adultis.“ Cf. Conc. Trid. Sess. VII. can. 13. de bapt. — Auf dich warf ich mich, kann auch gegeben werden: auf dich ward ich geworfen, „tanquam in tuum gremium“ (Geier.); du übernahmeſt meinen Schutz. — Zu beiden Verſen vgl. die meſſianiſche Stelle: „Der Herr hat mich berufen von Mutterleibe an, von meiner Mutter Schooß an hat er meines Namens gedacht ... Mit dem Schatten ſeiner Hand bedeckte er mich.“ Iſai. 49, 1. 2. Beide Stellen erklären ſich gegenſeitig als meſſianiſche.

Anm. Die bisherigen Klagen des Meſſias ſind nicht Vorwürfe, ſondern zarte Klagen zur Erweichung des Herzens ſeines Vaters, ſind Klagen, mit vollkommenſtem Gehorſam, mit vollkommenſter Ergebung vereint, vgl. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 7. 8. Matth. 26, 39. 42.

2. Theil. Bitte des leidenden Meſſias um baldige Errettung.

Bitte im Allgemeinen, V. 12. Schilderung ſeiner großen Bedrängniß, um Gott dadurch zur Hülfe und Rettung geneigt zu machen, V. 13—19. Wiederholung und nähere Beſtimmung der Bitte, V. 20 — 22.

Die folgende Bitte des Meſſias iſt nicht eine Bitte um Befreiung, Errettung von etwa einer unbeſtimmten Gefahr, die er von ferne herannahen vermuthet; nicht um Errettung aus dem Leiden, ehe er darin umkommen müſſe; ſondern ſie iſt eine Bitte um Errettung aus dem ſchweren beſtimmten Leiden des an Händen und Füßen am Kreuze Durchbohrten, V. 17. — durch baldigen Tod; der Tod möge ihn bald aus dieſem ſchweren grauſamen Leiden hinwegnehmen. Der h. Paulus ſagt über dieſe Bitte Jeſu: „Dieſer hat in den Tagen ſeines Fleiſches (ein unbeſtimmter Ausdruck, wie oben V. 3. bezeichnend den Leidenstag) Gebete und Flehen zu Dem, der ihn vom Tode retten konnte (d. i. vorher, wenn er wollte, vgl. Matth. 26, 53. 54. Joh. 18, 11. Marc. 14, 36.), unter ſtarkem Geſchrei und Thränen dargebracht, und iſt, ſeiner Ergebung wegen[1]), erhört worden; und nachdem er (durch den Tod)

1) Das Griechiſche: ἀπο της εὐλαβειας, kann auch heißen: wegen ſeiner Furcht,

vollendet worden, iſt er Allen, die ihm gehorſam ſind, Urheber der ewigen Seligkeit geworden." Hebr. 5, 7. 9. Er iſt bei ſeinem Leiden erhört worden zunächſt im Garten, wo in der Todesangſt ein Engel ihn ſtärkte; beſonders aber, wegen des Ausdrucks: „unter ſtarkem Geſchrei," beziehen ſich die Worte des Apoſtels auf die Erhörung am Kreuze, wo er, ſchon nach drei Stunden, laut rufend den Geiſt aufgab (Matth. 27, 46. 50.), ſomit früher, als es gewöhnlich bei den Gekreuzigten der Fall iſt, „aus der Todesangſt" befreiet, ihm die Leidenszeit, und zwar wegen der unendlichen Schwere derſelben und wegen ſeines Gehorſams, ſeiner Ergebung, abgekürzt wurde. Vgl. Marc. 15, 44. 45. Joh. 19, 31—34.

V. 12. „Sei nicht ferne von mir, denn Noth iſt nahe,
Denn kein Helfer iſt da."

Schon in den Verſen 2. 7—9. hatte der Meſſias von Gottverlaſſenheit, vom Zertretenſein wie ein Wurm, von der ihn umgebenden Verhöhnung geſprochen, alſo von ſchwerer Trübſal, ſchweren Leiden. Nun aber fühlt er, daß die „Noth" (צָרָה angustia) κατ' ἐξοχην, die eigentliche, größte Noth, die Todesnoth ihm nahe, ihn erfaſſe. In dieſem Sinne wird auch das deutſche Wort Noth gebraucht, vgl. „in meiner letzten Noth." Für dieſe Noth, dieſen Kampf mit dem bittern Tode, mit der Sünde, dem Teufel, dem Fluche (Gal. 3, 13.), erflehet der Meſſias die helfende Nähe Jehovah's, von dem er V. 2. ſich verlaſſen fühlt; in dieſer letzten und höchſten Noth möge er ihm nicht fern ſein, nicht fern bleiben, da ſonſt, außer ihm, kein Helfer ſei. Dieſer nahen Hülfe Jehovah's iſt der Meſſias gewiß, iſt überzeugt, daß Gott in dieſem letzten ſchweren Kampfe ihm nahe, ihm nicht fern ſein werde, wie er ſagt Iſai. 50, 7—9: „Gott der Herr iſt mein Helfer; ... nahe iſt, der mir Recht ſchafft." — Es iſt aus unſerem Verſe klar, daß der Betende nicht von einer ihm noch fernen und unbeſtimmten Gefahr, wo er erſt von derſelben, oder von verfolgenden Feinden bedrohet wird, redet, wie De Wette will,

---

ſeiner ängſtlichen Bekümmerniß, ſeiner ſchrecklichen Todesangſt; oder auch, wie die Münchener Ueberſetzung gibt: und iſt erhöret und von ſeiner Todesangſt befreiet worden. Jedoch der Mittelſatz V. 8., der eine Parentheſe bildet, ſcheint erſteren Sinn: „ſeiner Ergebung wegen," zu fordern, indem εὐλαβεια darin mit ὑπακοη, Gehorſam, umſchrieben iſt.

das lateiniſche crucifigo, cruci affigo, ſchließt das Annageln in ſeinen Begriff. Tertullian ſagt in der oben citirten Stelle: foderunt manus meas, et pedes meos: *quae propria est atrocitas crucis.* Alſo die Durchgrabung, Durchbohrung der Hände und Füße, die Annagelung derſelben an das Kreuz, gehörte weſentlich mit zur Kreuzigung; was Tertullian wiſſen konnte, da zu ſeiner Zeit die Kreuzesſtrafe noch im Gebrauche war. Erſt Conſtantin d. Gr. ſchaffte ſie nach Auffindung des h. Kreuzes ab: „quo ex tempore Constantinus legem sancivit, ne crux ad supplicium cuiquam adhiberetur.“ V. Brev. Rom. ad 3. Mai. II. Noct. lect. VI. Von den Nägeln heißt es daſelbſt: „Clavos etiam attulit (Helena) filio, quibus ss. Jesu Christi corpus fixum fuerat.“ Juſtinus M. ſagt: „Als ſie ihn kreuzigten, durchbohrten ſie ſeine Hände und Füße mit eingeſchlagenen Nägeln.“ Bei einem noch älteren Schriftſteller Plautus (Mostellaria Act. II. Scen. 1. V. 12. 13.) wird die doppelte Kreuzigung in die doppelte Annagelung der Hände und Füße geſetzt. S. Allioli polit. Alterth. §. 85. Vgl. Hengſtenberg, *Calmet* dissert. de suppl. script. und dissert. in loc. nostrum. — Was nun die Weiſſagung ausſpricht, daß dem Meſſias Hände und Füße durchbohrt ſeien; was die alten Schriftſteller von dieſer Weiſe der Kreuzigung ſagen; was die betreffenden griechiſchen und lateiniſchen Ausdrücke andeuten, das beſtätigen folgende Thatſachen. Als nach ſeinem Leiden, nach ſeiner Auferſtehung Jeſus ſeinen Jüngern im Saale zu Jeruſalem erſchien und ſie erſchracken, in der Meinung, es ſei ein Geſpenſt, da ſprach er: „Sehet meine Hände und meine Füße, daß ich ſelber es bin,“ Luc. 24, 39. Der Zuſatz: „daß ich ſelber es bin,“ ſoll ſie vergewiſſern, daß ſie Den vor ſich ſehen, von dem ſie wußten, daß er gekreuziget, d. i. an Händen und Füßen durchbohrt worden ſei; die Identität ſeiner Perſon, die ihnen erſchien, mit dem Gekreuzigten ſollte ihnen dadurch klar werden. Nach den folgenden Worten: „Palpate, et videte! quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere,“ ſollten ſie durch Betaſtung ſich überzeugen, daß er kein Phantom ſei. „Und darnach zeigte er ihnen ſeine Hände und Füße,“ V. 40. Daß dieſes wirklich der Sinn der Worte Jeſu ſei: „daß ich ſelber es bin,“ nämlich: an den Wundmalen meiner Hände und Füße möget ihr euch überzeugen, daß ich, euer Herr und Meiſter, es bin, von welchem ihr wiſſet, daß ich gekreuziget, daß meine Hände und Füße mit Nägeln durchbohrt, ans Kreuz geheftet worden, das ergibt ſich unzwei-

deutig aus der Aeußerung des Apoſtels Thomas, welcher nicht eher glauben wollte, daß die übrigen Jünger den Herrn geſehen hätten, als bis er die Nägelmale in den Händen deſſelben (in manibus ejus *fixuram* clavorum — τον τυπον των ηλων) geſehen, und ſogar, um allen und jeglichen Verdacht einer Täuſchung durch ein Phantom zu beſeitigen, ſeinen Finger in die Nägelmale (εις τον τυπον των ηλων — Vulgata: in locum = τοπον — clavorum), und ſeine Hand in die (durchſtochene) Seite des Herrn gelegt haben würde. Dadurch wollte er ſich überzeugen, daß der Herr wirklich auferſtanden, und er ſelbſt in Wahrheit es ſei, von dem er wußte, daß er dieſe Wunden empfangen habe. Bei der nun folgenden Erſcheinung bewilligte Jeſus ihm ſeinen Wunſch, und Thomas glaubte, Joh. 20, 25—27. So zeigte Jeſus ſeinen Jüngern bald die Wundmale ſeiner Hände und Füße, bald die ſeiner Hände und ſeiner Seite; eben an dieſen Wundmalen ſollten die Jünger ſich überzeugen, daß er, der Herr, der Gekreuzigte, es ſei, der ihnen nach ſeiner Auferſtehung wieder lebendig erſchien, Apgſch. 1, 3. Und ſomit iſt die Stelle unſers Pſalmes in vollkommenſtem Einklange mit den citirten Stellen des Evangelium. Die Seitenwunde beſonders angehend, vgl. Pſ. 21, 21. und Zach. 12, 10. coll. Joh. 19, 37. Daß die Durchbohrung der Seite V. 17. nicht mitgenannt iſt, ergibt ſich daraus, weil dieſe erſt nach dem Tode des Herrn ihm beigebracht wurde. — Alle Stellen nun, welche von der Kreuzigung Jeſu mit dieſem einfachen Ausdrucke reden (Matth. 20, 19; 26, 2; 27, 31. 35. 38. coll. Marc., Luc., Joh. — Apgſch. 2, 36; 4, 10. I. Cor. 1, 23. ꝛc.) müſſen von der ganzen Operation: erſt von dem Anbinden mit Stricken, dann von der Annagelung der Hände und Füße ans Kreuz, verſtanden werden; welches beides aber nicht vor, ſondern erſt nach der Errichtung des Kreuzes geſchah. S. Allioli l. c. §. 84.[1])

Noch muß hier bemerkt werden, daß Jeſus, ſo wie er ſeine Auferſtehung auf Grund der Schrift vorherſagte (Luc. 18, 31. 33. ſ. oben zu Pſ. 15.), ſo auch ſeine Tödtung im Allgemeinen, l. c. „ſie werden ihn tödten," vgl. Matth. 16, 21; 17, 22., welcher allgemeine Ausdruck in den Stellen Dan. 9, 26: „*occidetur* Christus,"

1) Vgl. noch die Erzählung einer Kreuzigung, nach dem Arabiſchen, in dem Werke: Zuſammenhang der Ergebniſſe u. ſ. w. von Dr. Wiſeman, S. 210 ff., wo namentlich der Annagelung der Hände, Arme und Füße, und des Durſtes des Gekreuzigten erwähnt wird.

und Jſai. 53, 8: „abscissus est de terra viventium,“ gegründet iſt; und im Beſonderen endlich ſeine beſtimmte, ſpecielle Todesart, die Kreuzigung, gleichfalls auf Grund der Schrift vorhergeſagt hat, vgl. Luc. 18, 31—33. coll. Matth. 20, 17—19. Dieſe ſeine ſpecielle Todesart liegt ſymboliſch ausgeſprochen in den Worten: „Wie Moſes in der Wüſte eine Schlange (an einem Pfahle ꝛc.) erhöhete, ſo muß auch der Sohn des Menſchen erhöhet werden,“ Joh. 3, 14. Ferner: „Wenn ihr den Sohn des Menſchen werdet erhöhet haben, dann werdet ihr erkennen, daß Ich es bin,“ daſ. 8, 28. Wiederum: „Wann ich von der Erde werde erhöhet ſein, will ich Alles zu mir ziehen.“ Dieſes ſagte er, fügt der Evangeliſt bei, um anzudeuten, welches Todes er ſterben werde, daſ. 12, 32. 33. (Daher die Ausdrücke: *tollere* in crucem, *ascendere* in crucem, *salire* in crucem, Allioli l. c. §. 84.; ferner: levare, tollere caput, suspendere in cruce, Geneſ. 40, 19; *tolle! tolle! crucifige* eum, Joh. 19, 15. S. *Calmet* de suppl. script.). Deutlicher und ohne ſymboliſche Ausdrücke aber ſagte der Heiland kurz vor ſeinem Tode, auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem: „... Sie werden ihn den Heiden ausliefern, daß ſie ihn verſpotten, geißeln und kreuzigen,“ Matth. 20, 19; und ebenſo: „Ihr wiſſet, daß nach zwei Tagen Oſtern iſt, und der Sohn des Menſchen wird zur Kreuzigung überliefert werden,“ daſ. 26, 2. Eine Hindeutung auf ſeinen Kreuzestod ſprach der Heiland ſchon früher aus, wo er ſagte: „Wer ſein Kreuz nicht auf ſich nimmt, und mir nachfolgt, iſt meiner nicht werth,“ Matth. 10, 38. vgl. 16, 24. Das Kreuz iſt darum das eigentliche Zeichen des Menſchenſohnes, daſ. 24, 30. — Wenn nun aber Jeſus ſeine Kreuzigung auf Grund der Schrift vorherſagte (Luc. 18, 31—33. coll. Matth. 20, 17—19.), ſo muß es auch eine derartige Weiſſagung geben; dieſe findet ſich nur in unſerer Pſalmenſtelle.

Fragen wir nun weiter, warum, abgeſehen von unſerer prophetiſchen Stelle, die Todesſtrafe der Kreuzigung von den Juden für den Heiland gefordert wurde (Matth. 27, 23.), da doch auf die Blasphemie, welche er nach ihrer Meinung ausgeſprochen hatte, wo er als Sohn Gottes ſich bekannte, die Strafe der Steinigung ſtand (Matth. 26, 65. coll. Levit. 24, 14—16.), welche Strafe ſie früher wegen deſſelben Bekenntniſſes an ihm vollziehen wollten (Joh. 8, 59; 10, 30. 31. coll. 5, 18.), und welche ſie auch ſpäter wegen vermeinter Läſterung den Diakon Stephanus erdulden ließen (Apgſch. 6, 11. 13 ff. 7, 57. 58.): ſo müſſen wir ſagen, daß die Juden durch dieſe For-

derung des Kreuzestodes unbewußt einen geheimnißvollen Rathſchluß Gottes erfüllten, wie aus folgenden Betrachtungen ſich ergeben wird:

1. Durchs Holz, durch die Frucht des verbotenen Baumes, war die Sünde in die Welt gekommen; am Holze mußte ſie wieder getilgt werden. Durch das Eſſen von dem verbotenen Baume durch den erſten Adam war Gott beleidiget worden: an dem Baume des Kreuzes mußte dieſe Beleidigung durch den zweiten Adam geſühnt werden. Am Baume hatte die Schlange das Heil uns geraubt, den Tod uns gebracht, über die Menſchen obgeſiegt: am Baume mußte Heil und Leben wiedergebracht und die Schlange beſiegt werden. Vgl.: „Qui *salutem* humani generis in *ligno crucis* constituisti: ut, *unde mors* oriebatur, *inde vita* resurgeret; et qui *in ligno vincebat, in ligno* quoque *vinceretur*,“ Praef. de cruce. Vom Baume her hatte die Schlange zum Eſſen von der verbotenen Frucht die Menſchen verführt: vom Kreuzesbaume her mußte ihr der Kopf zertreten werden, Geneſ. 3, 15. Daher auf Bildern des Gekreuzigten am Fuße des Kreuzes die Schlange als beſiegt dargeſtellt wird. Ferner: Durch die Frucht vom Baume war alles Unheil über die Menſchen, der Fluch über die Erde gekommen: eine andere Frucht, „der Sproß Jehovah's, die Frucht der Erde (der Meſſias, Iſai. 4, 2.), das Reis und der Sproß aus Jeſſe's Stamme“ (daſ. 11, 1; 53, 2.), mußte am Kreuzesbaume erhöhet werden, und im Tode Frucht bringend (Joh. 12, 24.) durch dieſe Frucht des Lebens und des Segens die Unheilsfrucht und den Fluch von den Menſchen hinwegnehmen, dadurch daß er für uns zum Fluche wurde, wie geſchrieben ſteht: „Verflucht von Gott iſt, wer am Holze hängt,“ Deut. 21, 23. Gal. 3, 13. Durch die Sünde des Eſſens von dem verbotenen Baume war die Menſchheit erniedrigt worden; durch Chriſti Erhöhung am Kreuze mußte ſie wieder erhöhet, in ihre hohe Würde wieder eingeſetzt, zu Gott, zum Heile, zum Himmel wieder hingezogen werden, Joh. 12, 32. Der Baum der Wiſſenſchaft des Guten und Böſen war den Menſchen zum Verderben geworden (Geneſ. 2, 17.) und war die Wiſſenſchaft des Guten und die Gnade Gottes ihnen abhanden gekommen: durch Chriſtus, in welchem alle Schätze der Weisheit und Wiſſenſchaft verborgen ſind (Col. 2, 3.), mußte, vom Baume des Kreuzes her, die Erkenntniß und Uebung des Guten durch die am Kreuze erworbene Fülle der Gnaden (Joh. 1, 16.) wieder hergeſtellt werden. Von der Frucht des Baumes wollten die Menſchen auf Einflüſterung der Schlange die Gottgleichheit ſich verſchaffen (Geneſ. 3, 5.): der Gottgleiche, der Sohn Gottes,

mußte darum am Baume des Fluches dieſen Stolz der Menſchen büßen, um ſie in ihre verlorne übernatürliche Gottähnlichkeit wieder einzuſetzen, I. Joh. 3, 2. II. Petr. 1, 4., und damit ihnen wieder gegeben werden könne, zu eſſen von dem Baume des Lebens, der im Paradieſe Gottes iſt, Apok. 2, 7. Ferner: Die Beleidigung Gottes im Paradieſe war eine große und ſchmachvolle, und groß und ſchmachvoll war das Elend der Menſchen durch die Sünde: dieſe ſchmachvolle Beleidigung Gottes, deſſen Wort dem der verführenden Schlange nachgeſetzt wurde, mußte durch den ſchmachvollen Kreuzestod (infelix, infame lignum iſt das Kreuz — Allioli l. c. §. 83.) wieder gut gemacht, die ſchmachvolle Erniedrigung der Menſchen unter ihre vorherige hohe Würde, ihr ſchmachvolles Elend mußte durch die Schmach des Kreuzes wieder von ihnen genommen werden. — Alles dieſes: „ut simile simili curaretur.“ So ſteht alſo der Kreuzestod Chriſti in innigſter, ſteter paralleler Verbindung mit der erſten Sünde: ſie wurde am Baume begangen — ſie mußte am Baume geſühnt werden. Vgl. die Heilung der von den Schlangen Gebiſſenen durch das Anſchauen der von Moſes in der Wüſte aufgerichteten ehernen Schlange, Num. 21, 8. 9., die ein Symbol des am Kreuze uns Heilung bringenden Menſchenſohnes iſt, Joh. 3, 14.

2. Das Kreuz — angedeutet bei Ezech. 9, 4. 6. durch den hebräiſchen Buchſtaben Tav, welcher auf hebräiſchen alten Münzen die Form + und X hat (ſ. Scholz Einl. I. auf der beigefügten Tafel), und von welchem Tertullian ſagt: „Si intueris hominem *manibus expansis*, imaginem crucis feceris,“ adv. Nationes I. 12. — Allioli l. c. §. 83. — das Kreuz ſtreckt, auf der Erde liegend, ſeine Arme nach allen vier Weltgegenden aus, zum ſymboliſchen Zeichen, daß allen Menſchen in der ganzen Welt, von Aufgang und Niedergang, von Mittag und Mitternacht (Luc. 13, 29.), durch daſſelbe die Erlöſung ſollte zu Theil werden; aufgerichtet aber berührt es die Erde, und reicht gen Himmel, um Frieden zu ſtiften zwiſchen Erde und Himmel (Col. 1, 20.), die Erde mit dem Himmel zu verſöhnen. Und Chriſtus, angeheftet an daſſelbe mit ausgeſtreckten Armen — an die Arme des Kreuzes: ſcheint er dieſe ſeine Arme nicht auszubreiten, um alle Menſchen in dieſelben einzuſchließen?

3. Es mußte ein Opfer für die Sünde gebracht werden; als Opfer war der Heiland das Lamm, und das Prototyp von ihm als ſolchem iſt das Oſterlamm der Iſraeliten; dieſes aber wurde in Kreuzesform geſpießt und dann gebraten. S. Allioli, rel. Alterth. §. 187. med.

4. Die Geſtalt, die Form des Kreuzes iſt die einfachſte und zugleich die vollkommenſte und am leichteſten erkennbare. Mit einem ſolchen, vor allen übrigen erkennbaren, einem Zeichen κατ' ἐξοχην, muß der Menſchenſohn bei ſeiner Wiederkunft zum Gerichte ſich erkennbar machen können, zur Freude ſeiner getreuen Erlöſeten, zum Schrecken derer, die ſeine Erlöſung, ſein Kreuz verachteten. „Das Zeichen des Menſchenſohnes wird am Himmel erſcheinen," Matth. 24, 30.

5. Endlich iſt das Kreuz als ſolches das treffendſte Symbol und Prototyp unſers Kreuztragens, um uns — wegen des fortdauernden Tragens — zur Geduld im Leiden und zur allmäligen, fortgeſetzten und peinlichen Abtödtung und Kreuzigung unſers Fleiſches, unſerer Leidenſchaften, zu erinnern und zu ermuntern. Vgl. Matth. 16, 24. Gal. 5, 24; 6, 14. — Vgl. Tirinus ad Marc. 15, 14.

Kehren wir zurück zu unſerm Pſalm! Nach den Worten: „Es umgeben mich Hunde, eine Schaar von Frevlern umringt mich, welche durchbohrt haben meine Hände und meine Füße," fährt der Meſſias fort:

V. 18. „Ich zähle alle meine Gebeine: —
Jene ſchauen, ſehen ihre Luſt an mir."

Ich zähle — אֲסַפֵּר, nicht dinumeraverunt, wie die Vulgata, ſondern numerarim, numerare possem — ich kann faſt zählen alle meine Gebeine, da ſie am Kreuze, gänzlich entblößt, ſo grauſam ausgereckt ſind, und ich durch ſo viele Leiden, Faſten, Nachtwachen faſt einem Skelett ähnlich bin. — Man beachte den Gegenſatz: „während ich, ein Wurm (V. 7.), ein geſtaltloſer Mann der Schmerzen (Iſai. 53, 2. 3.), an allen meinen aufgelöſeten Gliedern und Gebeinen (oben V. 15.) ſo grauſam ausgereckt am Kreuze hange, daß ich alle meine Gebeine zählen könnte, ja in Wirklichkeit jetzt, in dieſen Leidensſtunden, von Allen verlaſſen, ganz beſchränkt auf mich allein, nur dieſes einzige traurige Geſchäft, gewiſſermaßen dieſe einzige einſame Unterhaltung habe, daß ich ſie zähle: ſchauen Jene — הֵמָּה — mit großem Entzücken, mit Hohnlachen, mit wildem Vergnügen nach mir hin, betrachten mich mit Luſt, daß endlich ihr lange gehegter Wunſch, mich am Kreuze zu haben, erfüllet iſt, und können ſich an mir und meinen Leiden nicht ſatt ſehen." Von dieſem Hinſchauen heißt es als genauer Commentar zu unſerer Stelle: „Et stabat populus *spectans* — θεωρων —, et *deridebant* eum principes cum eis etc." Luc. 23, 35. Die Zuſammenſtellung der beiden Zeitwörter רָאָה und נָבַט, mit ב con-

ſtruirt, dient zur Verſtärkung und Emphaſis: mit Luſt, mit unerſättlicher Luſt anſehen. Da übrigens das Zeitwort נָבַט auch die Bedeutung hat: aufmerkſam hinſehen (Geneſ. 19, 17. 26. von Lot's Weib), ſo liegt in unſerer Stelle zugleich die aufmerkſame Beobachtung des Heilandes von den Soldaten, die ihn gekreuzigt hatten: „Et sedentes *servabant* eum ibi — ἐτήρουν —, Matth. 27, 36. Sie gaben Acht auf ihn, bewachten ihn, damit er nicht entkäme (Baſil., Euſeb. v. Cäſarea), nicht von den Jüngern weggenommen würde (Orig., Euthym. bei Calmet); beſſer noch wohl: ſie beobachteten ihn, was er nun wohl mache, ob etwa Hülfe von Oben komme, was er ſprechen, wie er ſterben werde u. ſ. w., alſo ein Beobachten mit Neugierde und zugleich mit hämiſcher Luſt.

Aus unſerer Stelle ergibt ſich klar, daß von einem längeren Betrachten eines nicht entkommen Könnenden die Rede iſt, alſo nicht etwa von David, fliehend vor Saul oder Abſalon. — Wiederum: wie möchten die Worte: „ich zähle alle meine Gebeine," auf Iſraels Volk in der Gefangenſchaft, oder in ſeinem Elende nach Jeruſalems Zerſtörung, angepaßt werden können?

V. 19. „Sie theilen meine Kleider unter ſich,
Und über mein Gewand werfen ſie das Loos."

Wer kann bei dieſen Worten an den verfolgten David, oder an das im Elende ſeufzende jüdiſche Volk denken?

Meine Kleider — meine Oberkleider, zunächſt das Pallium (בְּגָדַי), welches viereckig war und leicht in gleiche Theile zertheilt werden konnte; Gewand (לְבוּשִׁי), die untere Tunica ohne Naht, daher ſie nicht füglich getheilt, ſondern nur verloſet werden konnte. „Die zum Kreuzestode Verurtheilten wurden nach der Errichtung des Kreuzes ganz entkleidet. Dieſes haben ſich die älteren Kirchenlehrer auch bei Jeſus nicht anders gedacht (Augustin. de civit. Dei 16, 2. Ambros. L. 10. in Luc.). In jüngerer Zeit offenbarte die h. Birgitta, Jeſus habe ein kleines Leintuch ſich ſelbſt mit umbinden helfen" (Revelat. l. 4. c. 70.). S. Allioli polit. Alterth. §. 84. — Alles dieſes: daß er von dem umſtehenden Volke ſo ſchadenfroh und mit frecher Luſt angeſchauet, von den Soldaten, die ihn gekreuziget hatten, beobachtet wird, ſo wie ferner auch, daß dieſe letzteren, denen ſeine Kleidungsſtücke zufielen, ſeine Kleider unter ſich vertheilen, ſein Gewand verloſen, ſchauet der Heiland vom Kreuze herab; die Form der Offenbarung, die der Pſalmiſt empfing, iſt in der Weiſe (wie überhaupt

der ganze Pſalm) eingekleidet, als ob der Heiland dieſes, was er nur ſchauete, ſelber ausgeſprochen habe. Die Vertheilung der Kleider, die Verloſung des Gewandes Jeſu berichten alle vier Evangeliſten: Matth. 27, 35. Marc. 15, 24. Luc. 23, 34. Joh. 19, 23. 24. Letzterer, welcher beim Kreuze anweſend war, berichtet am genaueſten darüber: „Seine Kleider — vestimenta — ἱματια — theilten ſie in vier Theile, jeglichem Soldaten einen Theil. Die Tunica — χιτων — war aber ohne Naht — inconsutilis, desuper contexta per totum. Sie ſprachen alſo zu einander: Die wollen wir nicht zertheilen, ſondern das Loos über ſie werfen, weſſen ſie ſein ſoll.“ — Matthäus und Johannes citiren bei dieſer Gelegenheit unſere Stelle: es ſei alſo geſchehen, damit (ἱνα) dieſe erfüllet würde. — Coccejus bemerkt, daß Jeſus auch dieſe große Schmach der gänzlichen Entblößung habe erdulden wollen, um ſie dem Stolze, der Vergnügungsſucht, wodurch wir geſündigt haben, entgegenzuſetzen und über dieſe Laſter zu ſiegen, wobei er ſagt, der Apoſtel habe auf dieſe Entblößung Chriſti angeſpielt Col. 2, 15., welche Stelle er gibt: „*Exuens se* (ἀπεκδυσαμενος), principatus et potestates prostituit publice, triumphans de ipsis in se ipso.“ Uebrigens ſcheint auch die Entblößung Chriſti, ebenſo wie ſein Leiden am Kreuzholze, in innigſter Verbindung mit der erſten Sünde zu ſtehen. Nach der Sünde erſt merkten Adam und Eva, daß ſie nackt ſeien, und vor Scham verbargen ſie ſich. Sie, durch die Sünde von der Unſchuld und heiligmachenden Gnade entblößt geworden, empfanden nun die Scham und Schmach ihrer Nacktheit, die ſie vordem, in der Unſchuld und Gnade ſtehend, nicht empfunden hatten (Geneſ. 3, 7—11. coll. 2, 25.). Durch Chriſti Entblößung ſind wir mit der Gnade wieder umkleidet, iſt unſere ſchmachvolle Nacktheit (im geiſtigen Sinne —) wieder bedeckt, oder vielmehr, haben wir wieder die Macht erhalten, mit der Gnade umkleidet zu werden. Daher die Ausdrücke: „Leget an die Waffen des Lichtes . . . ziehet den Herrn Jeſum Chriſtum an,“ Röm. 13, 12—14. „So viele von euch getauft ſind in Chriſto, die haben Chriſtum angezogen,“ Gal. 3, 27. „Leget ab den alten Menſchen, der ſich verdirbt durch verführeriſche Lüſte, und ziehet an den neuen Menſchen, nach Gott geſchaffen in wahrhafter Gerechtigkeit und Heiligkeit,“ Eph. 4, 22—24. Col. 3, 9. 10., damit wir beim Ausſcheiden aus dieſer Welt bekleidet, und nicht bloß erfunden werden, II. Cor. 5, 3., damit wir die glänzende Seide — die Gerechtigkeit der Heiligen — auf ewig tragen, Apok. 19, 8. cf. 7, 14; 3, 17. 18; 16, 15. — Die Erklärung

De Wette's: „Sie — meine Verfolger und Feinde — rechnen so sicher darauf (auf meine Kleider), daß sie schon (im Geiste?) meine Spolien unter sich theilen, oder: sie haben mich ausgeplündert als besiegten Feind" — zerfällt in sich selbst, durch Betrachtung alles Vorhergehenden, das ja sämmtlich unter den Augen des Leidenden geschieht, als willkührliche Deutung der klaren Worte.

Nach dieser bisherigen Schilderung dessen, was an ihm geschehen ist, und was um ihn her vorgeht (V. 13—19.), eingekleidet in die Form eines an Jehovah gerichteten Vortrages, gewissermaßen um ihn mit seinen Leiden bekannt zu machen, kehrt der Messias zurück zum Bitten und Flehen (vgl. V. 12.), daß Jehovah ihm helfe und seine Seele bald durch den Tod zu sich nehme.

V. 20. „Du aber, Jehovah, sei nicht fern;
Meine Stärke, zu Hülfe eile mir!"

Jehovah, und meine Stärke (אֵילוּתִי) stehen erklärend zu einander. — Der in V. 12. angegebene Grund: „denn Noth, die Todesnoth, ist nahe, denn kein Helfer ist da," muß hier wieder ergänzt werden. In welcher Weise Jehovah helfen soll, sagt der Messias im folgenden

V. 21. „Nimm hinweg meine Seele vor dem Schwerte,
Und vor der Hand des Hundes mein Leben!"

Die Grundbedeutung des Zeitworts נָצַל (im Kal ungebräuchlich) ist — herausziehen, Vulgata: erue; also: die Seele aus dem Körper ziehen, hinwegnehmen (im Piel und Hiph.). Vor dem Schwerte — מֵחֶרֶב: die Präposition מִן aus, von, vor, vor weg, bedeutet bei den Begriffen: sich verbergen, hüten, defendere, custodire, daß man die Gefahr vermeiden, sich von ihr entfernen will, damit man von derselben nicht erreicht werde [Gesen. Lex. מִן 2. a.][1]). Eben dieses ist die Bedeutung in unserer Stelle. Der Messias bittet Jehovah, seine Seele zu erretten vor dem Schwerte, sie vor demselben rettend hinwegzunehmen, zu sich zu nehmen. Eine andere Bedeutung des מִן ist „vor," von der Zeit genommen. So steht es Prov. 8, 23:

1) Dieselbe Bedeutung hat das *a* framea der Vulgata, wobei zu vergleichen: ut animas nostras ... *ab* aeterna damnatione *eripias* — daß du unsere Seelen vor der ewigen Verdammniß bewahren wolleſt, — damit sie in dieselbe nicht hineingerathen. Wer in derselben ist, kann aus derselben nicht mehr befreiet werden.

מֵרֹאשׁ מִקַּדְמֵי־אָרֶץ = „vor dem Anfang, vor dem Beginn der Erde," wie es vom Heilande erklärt wird: προ του τον κοσμον εἰναι, *antequam* mundus esset, und: προ καταβολης κοσμου — *ante* constitutionem mundi, Joh. 17, 5. 24. vgl. 8, 58: πριν Ἀβραὰμ γενεσθαι — *antequam* Abraham fieret; und Matth. 25, 34. Beide Bedeutungen des בְּטֶרֶם treffen in unserer Stelle zusammen: Nimm hinweg meine Seele vor dem Schwerte — damit dasselbe mich nicht erreiche, so lange meine Seele noch in mir ist; und wiederum: ehe dasselbe mich erreicht. Beide Bedeutungen hat auch unser vor. Dasselbe gilt von dem zweiten Hemistich: und vor der Hand des Hundes mein Leben, d. i. damit diese Hand, die das Schwert, die Lanze führt (im ersten Hemistich), mich nicht erreiche, so lange das Leben noch in mir ist; damit dieses also eher entfliehe, ehe jene Hand mich erreicht. Klar und deutlich, genau den Worten nach bittet in diesem Verse der Heiland: daß Gott seine Seele, sein Leben eher hinwegnehmen möge, ehe er von der Lanze durchbohrt werde von der Hand des Hundes, d. i. des heidnischen Soldaten; daß er ihn also baldig sterben lassen, baldig von seinen Schmerzen und unaussprechlich großen Leiden ihn befreien möge. Daß dieses offenbar der Sinn dieser Bitte ist, ergibt sich daraus: 1., daß die Seele von dem Schwerte, der Lanze, ja nicht getroffen werden, also nur darum gebeten werden kann, daß Gott die Seele vor dem Lanzenstich in die Seite des Heilandes hinwegnehmen möge; und 2., daß ein Hund keine Hand hat, also unter Hund nothwendig der heidnische Soldat verstanden werden muß, der mit einer Lanze die Seite des Heilandes durchbohrte — „unus militum" — sc. Pilati, Joh. 19, 34. Vgl. oben zu V. 17. — 3. Auch der Umstand, daß in unserm Verse Hund im Singular steht, bestätigt diese Deutung; der die Seite des Herrn durchstechende Soldat war nur Einer — unus — l. c.; die ihn gekreuzigt hatten, waren mehrere, nach Joh. 19, 23. vier Soldaten; daher oben V. 17. der Plural steht: Hunde — Frevler — welche meine Hände und Füße durchbohrt haben. — Coccejus sagt: Instabat Christo cuspis scrutatura latus. Non vult *hominis arbitrio* animam suam exhalare. Clamat ad Deum: *In manus tuas commendo spiritum meum!* atque ita animam deponit, vim cuspidis gladiique imminentis frustratus. Per synecdochen *gladius* pro omni telo acuminato.[1]). — „Mein Leben,"

1) Nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift läßt übrigens dieses erste Hemistich auch eine ganz allgemeine, weite Bedeutung zu, nämlich: „befreie meine

genau: meine einzige — יְחִידָתִי — als ſynonym zu Seele, vgl. Richt. 11, 34. Auch geben Manche: meine einſame, vgl. V. 2. Am beſten nimmt man das Wort als gleichbedeutend mit „Leben" (das hebräiſche Femininum in neutraler Bedeutung: mein Einziges, Liebſtes, Beſtes, was ich habe = mein Leben. Vgl. Pſ. 15, 9: כְּבוֹדִי meine Herrlichkeit, mein Herrliches = meine Seele). — Den ganz allgemeinen Sinn in unſern Vers legen: „errette mich von jeder Gewaltthat, von Seiten der Gewaltthätigen," ſcheint offenbar den Worten nach zu wenig zu ſein, heißt den Sinn verflachen. Näher und richtiger könnte man umſchreiben: errette mich von einem gewaltſamen Tode durchs Schwert (oder Beinbrechen. Letzteres durfte an dem Heilande, als dem für unſere Sünden geopferten Oſterlamm, nicht geſchehen, da dieſes an dem typiſchen Oſterlamm nicht geſchehen durfte, Exod. 12, 46. Joh. 19, 36.). Die Kreuzigung als ſolche ſollte ihm den Tod bringen, nicht eine neue hinzukommende Gewaltthat; er ſollte leiden, bis er den Kelch des Leidens, und zwar eben in Folge der Kreuzigung, bis auf den letzten Tropfen ausgeleert habe; durch ein gewaltſames äußeres Mittel ſollte dieſe ſeine Leidenszeit nicht abgekürzt werden; nur in Folge der Leiden der Kreuzigung ſollte er ſterben, dann war das Opfer vollkommen und er konnte nun ſagen: Es iſt vollbracht! — Vgl. den folgenden Vers.

V. 22. „Bewahre mich vor dem Rachen des Löwen,
Und vor den Hörnern der Büffel errette mich."

Das מִן in derſelben Bedeutung, wie V. 21: bewahre, errette mich, daß ich in die Gewalt des Löwen u. ſ. w. nicht komme. Im zweiten Hemiſtich ſteht die 2. Perſon Präteriti עֲנִיתָנִי du haſt mich errettet, welche Manche ohne weiteres als 2. Perſon Futuri = Imperativ nehmen: errette mich (עָנָה antworten, erhören, prägnant: erhöre mich, dadurch daß du mich erretteſt; antworte auf meine Bitte durch Errettung). Andere (Coccejus) halten die Form des Präteriti feſt, geben das (ו) mit: nachdem, in der Weiſe: bewahre mich nun

---

Seele aus den ſcharfen, ſtechenden, ſchmerzvollen Leiden (durch den Tod)." In dieſer Bedeutung kommt Schwert vor bei Zach. 13, 7: „Schwert, mache dich auf über meinen Hirten, und über den Mann meiner Gemeinſchaft." Vgl. Lilienthal zu der Stelle, wo er als Belege dieſer allgemeinen Bedeutung die Stellen: Iſai. 27, 1. Jerem. 12, 12. Ezech. 21, 9. Luc. 2, 35. citirt.

noch vor dem Rachen des Löwen, nachdem du vor den Hörnern der Büffel (Einhörner) mich erretteſt haſt. Erſteres ſcheint einfacher und richtiger, iſt weniger geſucht. — Unter dem Löwen haben wir hier den Teufel zu verſtehen, wovon der Apoſtel Petrus ſagt: daß er umhergehe wie ein brüllender Löwe, ſuchend, wen er verſchlinge (ad „Rachen"), I. Petr. 5, 8. Wohl hat dieſer, der Fürſt dieſer Welt, nichts am Heilande, Joh. 14, 30; er hatte ihn, den Verſucher, überwunden, Matth. 4. Da der Heiland aber am Kreuze mit den Sünden der ganzen Welt beladen, ja für uns zur Sünde und zum Fluche gemacht worden war (Iſai. 53. II. Cor. 5, 21. Gal. 3, 13.) und die durch den Teufel in die Welt gekommene Sünde büßen und den Tod erdulden mußte: ſo erſcheint dieſe Bitte des Heilandes nicht ſo ungereimt, als ſie auf den erſten Anblick erſcheinen möchte. Darum ſagt der Heiland am Ende: „Vater! in deine Hände empfehle ich meinen Geiſt;" was nur ein anderer — poſitiver — Ausdruck iſt von dieſem negativen: „Bewahre mich vor dem Rachen des Löwen!" Wenn Gott ſeine Seele in ſeine Obhut nimmt, ſo iſt ſie vor dem Teufel geſichert. „Orat videlicet," ſagt Coccejus, „ut ipsum liberet a reatu, a maledictione, a potestate diaboli, a morte, per resurrectionem ex mortuis." Vgl. Hebr. 2, 14. — Büffel — רְאֵמִים — die Vulgata: Einhörner (a cornibus unicornium), was auch Andere geben. Vgl. Job. 39, 9—12. Büffel ſcheint wegen V. 13. beſſer zu paſſen. Die remim ſind Thiere von ungemeiner Wildheit und Stärke, bezeichnend die Wuth und Stärke der Feinde, der Hohenprieſter, Schriftgelehrten und des wüthenden Volkes. In Beziehung auf dieſes zweite Hemiſtich ſagt Coccejus: „Responsum sibi ait (nach ſeiner Deutung des עֲנִיתָנִי postquam exaudisti me), cum inter illos — monocerotes — esset (sive: orat), scilicet ut non modo ossa non frangerentur (quamquam hoc ad canem — militem — pertinebat, sed jussu monocerotis efficiendum), sed et Pilatus corpus ejus concederet sepulturae, neque pateretur deinceps ullum Monocerotem — hominem saevum — in corpus ejus saevire. Cum Christus dixit: *Consummatum est*, hoc ipsum etiam satis significat, jam non esse ulterius homini ulli permissum, in eum saevire." Bemerken wir, wie ganz ſyſtematiſch Alles auf einander folgt: erſt bittet der Heiland Jehovah, ihm nahe zu ſein in ſeiner Todesnoth, V. 20. coll. V. 12; dann, ihn eher ſterben zu laſſen, als das Schwert, die Lanze, ihn treffe, damit er freiwillig, in Folge ſeiner durch die Kreuzigung allein ihm verurſachten Leiden, und

nicht „hominis arbitrio“ ſterbe, V. 21; darnach, daß er vor der Gewalt des Teufels, der erſten Urſache ſeiner Leiden, ſeines Todes, ihn bewahre; endlich, daß er ſeinen entſeelten Leib nicht der ferneren Mißhandlung ſeiner wüthenden und erbitterten ſtarken Feinde überlaſſe, ihn bewahre vor dem zur Erlöſung nicht mehr gehörenden Beinbrechen nach ſeinem Tode, durch welchen ſie vollkommen vollbracht ſei, und vor dem ehrloſen Einſcharren ſeines Leichnams in ein für Verbrecher beſtimmtes Grab, V. 22. Vgl. Iſai. 53, 9: „Man beſtimmte mit den Gottloſen ſein Grab; aber bei einem Reichen iſt er in ſeinem Tode: dieweil er kein Unrecht gethan, und Betrug nicht in ſeinem Munde war.“ Mit Chriſti Tode hörte ſeine Erniedrigung und Schmach vollkommen auf; nach ſeinem Tode ſollte keinerlei Schmach und Mißhandlung mehr ihn treffen.

3. Theil.

Von nun an läßt der Pſalmiſt den Meſſias zu Dankgelübden übergehen für die Erhörung ſeiner Bitten, deren er im voraus gewiß iſt; vgl. Joh. 11, 41. 42., wo der Heiland noch vor der Auferweckung des Lazarus ſprach: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhöret haſt. Ich weiß, daß du mich allezeit erhöreſt.“ — Zunächſt aber muß, zum Verſtändniß dieſes 3. Theiles, die Gewißheit des Meſſias, daß er im Tode, der im 2. Theile ihm nahe und ſicher iſt, nicht bleiben, daß er vom Tode wieder auferſtehen werde, vorausgeſetzt und ſomit müßten zur Vervollſtändigung die Verſe 9. und 10. des 15. Pſalmes zwiſchen dieſen 2. und 3. Theil eingeſchaltet gedacht werden.

V. 23. „Ich will erzählen deinen Namen meinen Brüdern:
Mitten in der Verſammlung will ich dich preiſen.“

Nachdem ich auferſtanden ſein werde, will ich dieſes, und will es mit freudigem Danke thun. Ich will erzählen — אֲסַפְּרָה mit ה parag. iſt cum emphasi zu nehmen: freudig will ich erzählen, will ich deinen Namen bei meinen Brüdern verherrlichen, vgl. Pſ. 2, 7; 44, 18. Dagegen Pſ. 21, 18. — Schon vor ſeinem Leiden hatte der Heiland ſeinen Vater verherrlichet, wie er ſagt: „Ich habe dich auf Erden verherrlichet. Ich habe das Werk vollendet (anticipando geſagt), das du mir zu vollbringen übergeben haſt ... Geoffenbaret habe ich deinen Namen den Menſchen, die du mir von der Welt

gegeben haſt," Joh. 17, 4. 6. Aber auch ſagt er l. c. V. 26. genau in Beziehung auf unſere Stelle: „Ich habe ihnen deinen Namen kund gethan, und werde ihn kund thun (nach meiner Verherrlichung V. 5.), damit die Liebe, womit du mich geliebt haſt, in ihnen ſei, und ich in ihnen (damit dein Name durch die Erkenntniß dieſer Liebe verherrlichet werde)." Er ſelbſt will noch den Namen ſeines Vaters ſeinen Brüdern — Jüngern — erzählen in den Tagen nach ſeiner Auferſtehung bis zu ſeiner Himmelfahrt, wo er mit ihnen vom Reiche Gottes redete, Apgſch. 1, 3., und ihnen dann den Auftrag gab, daß ſie nun, an ſeiner Statt, nach Empfang der Verheißung des Vaters, des h. Geiſtes, den Namen des Vaters allen Menſchen verkündigen ſollten (vgl. „Qui facit per alium, est perinde, ac si faciat per se ipsum," Reg. jur. LXXII.). Sie ſollen den Völkern die Herrlichkeit Gottes verkünden, Iſai. 66, 19. vgl. 52, 15. Luc. 2, 14., damit dieſe den einzigen wahren Gott erkennen, und den er geſandt hat, Jeſum Chriſtum, Joh. 17, 3. In gleicher Weiſe verhält es ſich mit den Stellen, worin Jehovah zum Meſſias ſagt: „Ich mache dich zum Licht der Heiden, daß du mein Heil ſeieſt bis an die Grenzen der Erde," Iſai. 49, 6; 42, 6; „die Inſeln harren auf ſein Geſetz," 42, 4; „die Wurzel Jeſſe's (der Meſſias) wird ſtehen zum Panier den Völkern," 11, 10; „lumen ad revelationem gentium," Luc. 2, 32. ꝛc. Alles dieſes war der Heiland durch die Apoſtel, welche ſein Evangelium, ſein Licht in ſeinem Auftrage den Völkern bringen ſollten zur Verherrlichung Gottes (vgl. Marc. 16. Matth. 28. Apgſch. 13, 47. coll. Iſai. 49, 6; Apgſch. 9, 15; 22, 21; 26, 17 ff. Röm. 1, 5.). In demſelben Sinne ſagt der h. Paulus, daß er nichts anderes lehre, als was Moſes und die Propheten vorherſagten, daß es geſchehen werde: daß nämlich Chriſtus leiden, daß er, der Erſte aus der Auferſtehung der Todten, Licht verkünden werde dem Volke und den Heiden," Apgſch. 26, 23. Er alſo, der Auferſtandene von den Todten, werde Licht verkünden — was er doch nur durch die Apoſtel, nicht durch ſich ſelber that; und ſo muß die Auferſtehung Chriſti, die der Apoſtel den Worten: daß er den Heiden Licht verkünden werde, vorherſetzt, in unſerer Pſalmenſtelle nothwendig vorausgeſetzt werden; und ohne daß Chriſtus von den Todten auferſtanden wäre und ſeinen Jüngern den Namen ſeines Vaters abermals verkündet (Joh. 17, 26.) und ſie zur Verkündigung deſſelben ausgeſandt hätte, würden ſie ihn den Menſchen nicht verkündet haben. — „Meinen Brüdern:" zunächſt ſind mit dieſem erhebenden Namen die

Apoſtel gemeint, die er vor ſeinem Leiden ſeine Freunde (Joh. 15, 14. 15.), nach ſeiner Auferſtehung aber ſeine Brüder nannte, wie er zu Maria Magdalena ſprach: „Gehe hin zu meinen Brüdern und ſage ihnen" u. ſ. w. Joh. 20, 17. vgl. Matth. 28, 10. I. Cor. 15, 6. Nicht aber die Apoſtel allein, ſondern auch wir, alle durch Chriſtus Erlöſeten, ſind ſeine Brüder geworden, da wir nämlich durch ſein, des Sohnes Gottes, Leiden — Kinder Gottes geworden ſind, Gal. 4, 5. Eph. 1, 5. ꝛc. Als der Sohn Gottes Menſch wurde, ging er ein in unſer Geſchlecht, ward er wie einer aus uns; als er zu unſerer Erlöſung litt, ſtarb und auferſtand, machte er uns zu ſeinen Brüdern, indem er uns zu Kindern Gottes, ſeines Vaters, machte und ſein Vater und ſein Gott nun auch in Wahrheit wieder unſer Vater und Gott iſt Joh. 20, 17. Nach unſerer, der Feinde Gottes und Kinder des Zornes, Verſöhnung (Röm. 5, 10. Eph. 2, 3.), nach Aufhebung des früheren alten, und nach Herbeiführung des glücklichen neuen Verhältniſſes tritt auch ein neuer ſo innig mit Gott und Chriſtus uns vereinender Name ein; darum iſt auch Chriſtus der Erſtgeborne aus vielen Brüdern, Röm. 8, 29., denn vorher, wo wir noch nicht Kinder Gottes waren, waren wir auch noch nicht Brüder Chriſti; daher ſind die folgenden Worte des Apoſtels proleptiſch zu nehmen: „Er mußte in Allem ſeinen Brüdern (d. i. welche ſeine Brüder werden ſollten) gleich werden, damit er mitleidig, ein treuer Hoherprieſter vor Gott würde, Hebr. 2, 17. Ueber dieſe rührende Herablaſſung des Sohnes Gottes zu uns ſagt der Apoſtel mit Anführung unſerer Pſalmenſtelle: „Er ſchämte ſich nicht, ſie — die durch ihn Geheiligten, ſeine Brüder zu nennen, da er ſagt: Ich will verkünden deinen Namen meinen Brüdern," Hebr. 2, 11. 12. Dieſe ſind dann „das Volk und die Heiden" = die aus den Juden und Heiden, die nun ſeine Brüder geworden, beſtehende Kirche oder „große Verſammlung" (Apgſch. 26, 23.). — „Mitten in der Verſammlung will ich dich preiſen" — d. i. mitten unter denen, die in meinem Namen verſammelt ſind in den gottesdienſtlichen chriſtlichen Verſammlungen, wo ich mitten unter ihnen bin, Matth. 18, 20. coll. 28, 20. In ſeinem Namen ſollen wir den Vater bitten, Joh. 16, 23; durch ihn ſollen wir unſern Preis und Dank dem Vater darbringen: „Ihm ſei Ehre in der Gemeinde durch Jeſus Chriſtus auf alle Geſchlechter von Ewigkeit zu Ewigkeit," Eph. 3, 21. Vgl. 5, 20. Röm. 1, 8; 16, 27. Col. 3, 17. Und ſo thut dieſes immerdar die Kirche; durch Chriſtus bringt ſie dem Vater Preis und

Dank dar, da sie sich nicht für würdig hält, sich direkt, sondern durch den Mittler zwischen Gott und den Menschen (I. Tim. 2, 5.), an den Vater zu wenden, der ihm dann unsern Preis und Dank zu den Füßen seines Thrones legt und somit es erfüllet: „mitten in der Gemeinde will ich dich preisen." Vgl. den Anfang der Präfationen: „Vere dignum et justum est, aequum et salutare: *nos* Tibi semper et ubique gratias agere, Domine, sancte Pater, omnipotens, aeterne Deus, *per Christum Dominum nostrum.*"

Dieser 23. Vers beweiset wiederum deutlich, daß das Subject des Psalmes das jüdische Volk nicht sein könne, welches nach der Errettung aus dem jetzigen Elende den Namen Gottes seinen Brüdern verkünden werde, da ja „das Volk" und „seine Brüder" identisch, eine und dieselbe moralische Person wäre: ich, das Volk, will dem Volke (= mir selbst) den Namen Gottes verkünden. Ueberhaupt lassen alle Ausdrücke des Psalmes nur auf eine einzelne Person schließen, vgl. auch den folgenden Vers (s. Coccejus in der Einl. zu dem Ps.).

Im folgenden Verse fordert der Messias alle Gott Fürchtenden zum Lobe Gottes auf, weil er ihn erhört habe.

V. 24. „Die ihr Jehovah fürchtet, preiset ihn;
Ihr alle vom Saamen Jakob's, ehret ihn,
Frohlocket vor ihm, ihr alle vom Saamen Israels.

V. 25. Denn nicht verwarf, und nicht verschmähete er das Elend des Elenden,
Und nicht verbarg er sein Angesicht vor ihm,
Und als er rief zu ihm, hörte er."

Nicht allein ich will Jehovah preisen, daß er, wo ich in meinem Elend zu ihm rief, mich erhörte (V. 23. 25.), sondern auch alle Gottesfürchtigen, alle Frommen von Jakob's, von Israels Saamen, sollen ihn deswegen preisen (V. 24. 25.). Der Vers 25. gehört zu beiden vorhergehenden Versen als deren Grund. Wiewohl während seines Leidens von Gott verlassen (V. 2. 3.), ein Wurm, ein Spott der Menschen (V. 7. 8.), wurde der Messias in Beziehung auf seine letzten Bitten um Beistand im Todeskampfe, um baldigen Tod u. s. w. (V. 12. 20—22.) von Gott erhört „wegen seiner Ergebung," Hebr. 5, 7. — Alle vom Saamen Jakob's — Israels — sind zunächst alle aus Israels Volke, das der Heiland zunächst erlösen, selig machen, und als ihr König in Jakob's (= Israels) Hause herrschen

ſollte, Matth. 1, 21; 15, 24. Joh. 11, 51. 52. — Luc. 1, 32. cf. Joh. 19, 19. Auch galt für Iſrael zunächſt die Ausgießung des h. Geiſtes, Apgſch. 2, 38. 39. — Zugleich aber und zwar aus dem Grunde, weil das Heil von den Juden herkommt, weil aller Segen des meſſianiſchen Reiches von dort ausgeht (Joh. 4, 22. Iſai. 2, 2—4. Luc. 24, 47. Apgſch. 1, 8.), ſind unter den aus Jakob's, Iſraels Saamen zu verſtehen alle auf der ganzen Erde der Kirche Chriſti Angehörenden; oder vielmehr: Iſraels Saame iſt Typus von allen dieſen, ſo wie Sion Typus iſt von der chriſtlichen Kirche, die von dort ausging; die Frommen aus allen Völkern (und nur an der Frommen Lob hat Gott Wohlgefallen) ſind das **wahre Iſrael Gottes**, Gal. 6, 16; ebenſo wie nicht nur Diejenigen Abraham's Kinder ſind, die dem Fleiſche nach von ihm abſtammen, ſondern die aus allen Völkern, die Abraham's Glauben haben, Röm. 4, 16. coll. 9, 6. 7. Matth. 3, 9. Weiter unten wird nun auch von allen Familien der Heiden geſagt, daß ſie Gott anbeten werden. — „Die ihr Jehovah fürchtet, preiſet ihn" — im Hebräiſchen das Zeitwort הַלְלוּהוּ. Und ſiehe! wie wörtlich wird dieſes erfüllt in der ganzen chriſtlichen Kirche auf dem ganzen Erdboden, namentlich in der öſterlichen Zeit, wo wegen der Auferſtehung Chriſti, womit unſere Stelle in innigſter Verbindung ſteht, das frohe Hallelujah erſchallet! — Vgl. Geier.

V. 26. „Von dir kommt es, daß mein Loblied erſchallet
in großer Verſammlung: —
Meine Gelübde will ich zahlen vor denen, die ihn
fürchten."

מֵאִתְּךָ = *de penes te;* darnach iſt nicht der Sinn: von dir ſoll mein Loblied erſchallen = dich will ich preiſen, wie V. 23; ſondern: von dir rührt es her, daß mein Lob erſchalle, da du mein Elend nicht verſchmähet, mein Flehen erhört (V. 25.), mich demnächſt verherrlichet, von den Todten auferwecket haſt. Nun, da in Folge dieſer Erhörung, in Folge meiner Auferſtehung und Verherrlichung, die „große Verſammlung," die Kirche, geſtiftet iſt (nach Ausgießung des h. Geiſtes über die Apoſtel, Joel. 2.), nun iſt durch dich, als causa efficiens, es mir möglich geworden, daß in derſelben mein Loblied erſchalle — aus dem Munde der zahlloſen Gläubigen auf der ganzen Erde, unter denen ich zugegen bin; mein Loblied, womit ich durch dieſe dich lobe und verherrliche, womit ſie durch mich, in meinem Namen, dich verherrlichen. Vgl. die Erkl. zu V. 23. In dieſem Sinne ſteht das

מֵאִתִּי in Pſ. 117, 23: „A Domino factum est istud.“ — „Von dir rührt es her, daß“ u. ſ. w. hat aber einen noch umfaſſenderen Sinn: „von dir“ — dadurch ſchon überhaupt, daß du mich in die Welt geſandt haſt zunächſt zu deiner Wiederverherrlichung, und um dieſe zu erreichen, zur Belehrung, Erlöſung und Heiligung der Menſchen, von dir kommt es, daß u. ſ. w. Vgl. den Engelhymmus: Gloria in excelsis Deo! welche Verherrlichung Gott bereitet werden ſollte durch die (und in Folge der) Erlöſung der Menſchen, welche principaliter des Vaters Werk iſt. Vgl. auch das Wort Jeſu: „Es kommt die Zeit, ja ſie iſt ſchon da, wo die wahren Anbeter Gott im Geiſte und in der Wahrheit anbeten werden,“ Joh. 4, 23. — Die Verbindung der beiden Hemiſtiche iſt nun folgende: Da von dir, in Folge meiner Errettung vom Tode, meiner Auferſtehung, und meiner durch dich bewirkten Verherrlichung, es möglich geworden iſt, daß eine zahlreiche Gemeinde geſtiftet werde und durch mich dein Loblied in ihr, aus ihrem Munde — erſchalle: ſo will ich nun auch meine Gelübde — dich fernerhin und ſtets zu preiſen und zu verherrlichen, deinen Namen zu deiner Verherrlichung ferner kund zu thun, Joh. 17, 26. cf. 13, 31. — ſtets vor derſelben, vor Allen, die dich fürchten, bezahlen. (Im erſten Hemiſtich iſt, als Apoſtrophe, die Anrede an Jehovah gerichtet; im zweiten, wo Perſonenwechſel eintritt (: ... die ihn fürchten), ſpricht der Meſſias, ohne die Anrede an Jehovah zu richten, für ſich hin, wie in ſtillem Vornehmen, ſeine Bereitwilligkeit zur Abtragung ſeiner Gelübde aus, in der Weiſe: Von dir, o Gott, kommt es, daß mein Loblied erſchalle in großer Verſammlung (secreto: ja, ich will zahlen meine Gelübde u. ſ. w.). — Wenn der Meſſias ſagt: „in großer Verſammlung,“ ſo liegt implicite darin ausgeſprochen, daß er eine große Verſammlung, eine aus zahlreichen Mitgliedern beſtehende Kirche haben werde, wie er dieſes vorherſagt, Matth. 13, 31. 32. coll. Ezech. 17, 22. 23. cf. Matth. 28, 19. Apok. 7, 4. 9; 11, 15. Pſ. 2, 8. Dan. 2, 35. 44. 45; 7, 13. 14. Iſai. 2, 2—4. — „Die ihn fürchten“ ſind dieſelben, die im N. T. Heilige genannt werden, Röm. 1, 7. cf. Eph. 5, 26. 27. I. Petr. 2, 9. Vgl. beſonders Apok. 19, 5.: „Lobſinget unſerm Gott alle ſeine Knechte, die ihr ihn fürchtet, groß und klein,“ cf. Apgſch. 10, 35. Die Gott Fürchtenden, die Heiligen, ſind nämlich die wahren, Gott wohlgefallenden Mitglieder der heiligen Kirche Jeſu. Vgl. noch die Erkl. zu Iſai. 11, 3. erſter Satz, und Pſ. 15, 3.

Anm. Das erſte Hemiſtich kann den Worten nach auch den Sinn

zulaſſen: „von dir kommt es, daß mein Loblied erſchalle“ — im paſſiven Sinne: daß ich gelobt, gerühmt werde in der großen Verſammlung; ſo wie denn ſeine eigene Verherrlichung der Heiland vorherſagte Joh. 12, 23; 13, 31. 32; 5, 23; und nach dem h. Paulus in Chriſti Jeſu Namen Aller Kniee ſich beugen und Aller Zungen bekennen ſollen, daß der Herr Jeſus Chriſtus iſt in der Herrlichkeit Gottes des Vaters, Phil. 2, 9—11., wo denn die Verherrlichung Chriſti als nach ſeiner Erniedrigung folgend dargeſtellt iſt, wie auch in unſerm Pſalm und Pſ. 15. Vgl. Pſ. 71, 9—11. 17. Iſai. 52, 15. Apok. 5, 9—13. — Einen noch andern Sinn gibt Coccejus: „A te est gloriatio mea, q. d. gloriaturus sum de iis, quae sub regno meo ... efficiam ad gloriam tuam. A te est, ut audeam gloriari.“ Doch kommt dieſer Sinn meiſt mit dem oben gegebenen überein.

In den folgenden Verſen 27—32. werden die ſeligen Folgen der Erlöſung durch Chriſti Tod für die Menſchheit geſchildert.

V. 27. „Eſſen werden die Armen, und geſättiget werden;
Preiſen werden Jehovah, die ihn ſuchen;
Leben wird euer Herz in Ewigkeit.“

Drei Glieder — drei Gedanken: 1. Sättigung der Armen; 2. Lobpreiſung Gottes; 3. Leben für die Erlöſeten.

1. „Es werden eſſen die Armen (עֲנָוִים), und geſättiget werden“ — d. i. von der geiſtigen Speiſe der Lehre und der durch Chriſti Leiden und Auferſtehung erworbenen Gnadenfülle des Chriſtenthums. Aehnlich ladet die himmliſche Weisheit zum Vernehmen, zum Verkoſten ihrer Unterweiſungen ein unter dem Bilde von Speiſe und Trank, Prov. 9, 1—6. Darum vergleicht der Heiland das Himmelreich, ſeine Kirche, bald mit einem Hochzeitsmahle, wo Alles bereit iſt, Matth. 22, 1 ff., bald mit einem Abendmahle, Luc. 14, 16 ff. cf. Apok. 3, 20. Ein anderes ähnliches Bild der Lehren und der Geiſtesgaben des Chriſtenthums iſt das des lebendigen Waſſers, Joh. 4, 13. 14; 7, 37—39. cf. Iſai. 12, 3; 44, 3. Wer zu Chriſtus, der das Brod des Lebens iſt, kommt, den wird nicht hungern; und wer an ihn glaubt, den wird nimmermehr dürſten, Joh. 6, 35. Auch die Erfüllung des Willens Gottes iſt Speiſe, Joh. 4, 35. coll. Matth. 4, 4. Das Hungern und Dürſten nach Gerechtigkeit verſchafft Sättigung, Matth. 5, 6. Die Freuden und Wonnen des Himmelreiches dort oben werden ebenfalls unter Bildern von Speiſe und Trank dargeſtellt, Matth. 8, 11. Apok. 2, 7. 17; 3, 20; 21, 6; 22, 2. 17; 7, 16. 17; 19, 9. An das h. Abendmahl (Joh. 6.) iſt in

unſerer Stelle zunächſt nicht zu denken, ebenſo wenig wie Matth. 22, 1 ff. Luc. 14, 16 ff. Man darf in die Stelle nicht mehr hineintragen wollen, als dem Buchſtaben nach darin liegt. — „Die Armen" — עֲנָוִים. Chriſtus ſelbſt iſt der Arme, der Elende (עָנִי V. 25.), der Verachtete, Iſai. 49, 7; 53, 3., eben weil der Arme verachtet wird, Ekkli. 13, 28. 29. Chriſtus hatte nicht, wohin er ſein Haupt hinlegen konnte, Luc. 9, 58., und um unſertwillen war er arm geworden, II. Cor. 8, 9. Darum pries er auch die Armen (und Sanftmüthigen, welche Begriffe nahe verwandt ſind und im Hebräiſchen durch daſſelbe Wort ausgedrückt werden) ſelig, Matth. 5, 3. 4. Die Armen ſind vermöge ihres Standes am meiſten geeignet, das arme Leben Jeſu nachzuahmen, in aller Sanftmuth und Demuth dem verachteten und leidenden Jeſu nachzufolgen, die Leiden und Trübſale geduldig zu ertragen, da ihr ganzes Leben eine Entbehrungs- und Leidensſchule iſt, wie das Leben Jeſu, und ſie die tauſendfachen, vom Reichthume dargebotenen, von Chriſtus und ſeinem Reiche ablenkenden Lüſte und Vergnügen nicht kennen. Sie nehmen mit Freuden und treuem Glauben das Wort Chriſti an. Daher iſt Chriſtus ſo recht eigentlich und κατ' ἐξοχην gekommen, den Armen das Evangelium zu predigen, das Brod des Lebens zu brechen, Iſai. 61, 1. Matth. 11, 5; ihnen Recht zu ſprechen, ihr Sachwalter zu ſein, Pſ. 71, 4. 12—14. Darum kam auch faſt nur das arme, verachtete, verlaſſene Volk zu ihm und glaubte an ihn, Matth. 9, 35. 36. Joh. 7, 48. 49., und dieſes Volk, das wie Schaafe ohne Hirten war, fand und findet bei ihm, ihrem guten Hirten, als ſeine ihm ſo theure Heerde, reiche Weide, Joh. 10, 9. — Unter Armen ſind dann auch überhaupt zu verſtehen alle Preßhaften, Leidenden, die unter den Armen als ſolchen auch zumeiſt ſich finden; ſo wurden mit den Armen die Krüppel und Lahmen und Blinden zum großen Abendmahl geladen, Luc. 14, 21; und die Mühſeligen und Beladenen ruft der Herr zu ſich, ſie zu erquicken, Matth. 11, 28. Die Armen ſind auch die Kleinen, die Demüthigen, Prov. 9, 4. Matth. 11, 25. cf. 19, 14. Marc. 10, 15. Noch ferner ſind die Armen, die Elenden, die Sünder, welche zu ſuchen und ſelig zu machen der Sohn Gottes gekommen iſt, Matth. 9, 10. 12. 13. Alle dieſe Armen reich zu machen — ſie zu ſättigen mit himmliſchen Gütern — das war das Werk, die Folge des Werkes Jeſu, II. Cor. 8, 9. coll. Luc. 1, 53. — Nicht als ob die Reichen und Mächtigen ganz ausgeſchloſſen ſein ſollten; auch die Reichen ſollen ihren Antheil haben, unten V. 30; viele Könige werden Jeſum bekennen und anbeten, Pſ. 71, 9—11.

Jſai. 52, 15; 53, 12; 60, 3. Apok. 21, 24. Doch aber iſt es, wegen der Reize und Verſuchungen des Reichthums, ſchwer, daß ein Reicher ins Himmelreich komme, Matth. 19, 21—24. cf. 13, 22. Luc. 16, 19—25. I. Tim. 6, 6—10. 17. Der Reichthum verträgt ſich nicht gut mit der Kreuztragung, Selbſtverläugnung, Demuth, kurz mit dem ſchmalen Wege, der engen Pforte zum Leben, Matth. 7, 14. Die aber das Reich Gottes ſuchen, voll Hunger und Durſt nach deſſen Gerechtigkeit, die werden am Irdiſchen keinen Mangel leiden, Matth. 5, 6; 6, 33; arm an zeitlichen, ſind ſie reich, ſind ſie geſättigt an und von ewigen himmliſchen Gütern hier und jenſeits.

2. „Preiſen werden Jehovah, die ihn ſuchen.“ Dieſes zweite Glied ſteht mit dem erſten in Verbindung. Dieſe Armen, die den Herrn ſuchen — das Reich Gottes und deſſen Gerechtigkeit; die nach dieſer Gerechtigkeit hungert und dürſtet und die deswegen geſättiget werden mit himmliſchen Gütern und Gnaden, mit Gnade über Gnade aus der Fülle Jeſu (Joh. 1, 16.) — dieſe werden, eben wegen der von Chriſtus in ſo reicher Fülle empfangenen Gnaden, den Herrn preiſen, wie Maria Luc. 1, 47 ff., darum weil er ihre Niedrigkeit angeſehen, Großes an ihnen gethan, die Niedrigen erhöhet, die Hungrigen mit Gütern erfüllet hat. So ſind es denn auch zumeiſt die Armen, welche die chriſtlichen Verſammlungen am eifrigſten beſuchen, an den Lobpreiſungen Gottes den regſten Antheil nehmen. — „Die ihn ſuchen,“ vgl. „*Quaerite* Dominum, dum inveniri potest,“ Jſai. 55, 6; und Hebr. 11, 6: „Wer zu Gott kommen will, der muß glauben, daß er iſt, und daß er denen, die ihn ſuchen, ein Belohner iſt.“ Ohne daß wir Gott ſuchen, finden wir ihn nicht; wer ihn aber ſucht, der findet ihn: „Suchet, und ihr werdet finden,“ Matth. 7, 7. Die ihn verachten, werden ihn ſpäter wohl ſuchen, aber nicht finden, Joh. 7, 34; 8, 21—24.

3. „Leben wird euer Herz in Ewigkeit.“ Darum, weil ihr geſättiget werdet mit geiſtigen Gütern; weil ihr Gott beſtändig ſuchet, darum wird euer Herz leben in Ewigkeit (als Apoſtrophe an die Armen und den Herrn Suchenden). Die Gottes Wort hören und bewahren, ſind ſelig, werden den Tod in Ewigkeit nicht ſehen, Luc. 11, 28. Joh. 8, 51. Die geiſtige Nahrung in allen Beziehungen, die von Chriſtus erworbene Fülle der Gnaden führt, wohl verwendet, zum ewigen Leben, cum emphasi: zum ewigſeligen, freudevollen Leben, Matth. 5, 3. 6; 8, 11. Joh. 4, 14; 6, 52—58. Apok. 2, 7; 22, 17. Die himmliſche Weisheit ſpricht: „Qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet

salutem a Domino," Prov. 8, 35. Denn bei Gott iſt die Quelle des Lebens, und in ſeinem Lichte werden wir das Licht ſchauen, Pſ. 35, 10.

V. 28. „Es werden ſich erinnern und zum Herrn zurückkehren alle Enden der Erde,
Und anbeten werden vor deinem Angeſichte alle Geſchlechter der Heiden;

V. 29. Denn des Herrn iſt (nun) das Reich,
Und er iſt der Herrſcher unter den Heiden."

In V. 28. iſt die Bekehrung der Heiden geweiſſagt, ihre Bekehrung zum meſſianiſchen, zum Reiche Gottes, vgl. Pſ. 71, 9—11. Iſai. 2, 2—4; 42, 6; 49, 6; 52, 15; 53, 12; 60, 1—6; 66, 19 ff. Tob. 14, 8. 9. — Alle Enden der Erde (כָּל־אַפְסֵי־אָרֶץ) und alle Geſchlechter der Heiden ſtehen ſynonym-parallel, vgl. Pſ. 2, 8. Geneſ. 12, 3. ꝛc. — Sie werden ſich erinnern — des Herrn und ſeines Namens und deſſen, was ſie ihm als dem einzigen wahren Gott ſchuldig ſind. In dem Ausdruck: ſie werden ſich erinnern (יִזְכְּרוּ), liegt die Wahrheit ausgeſprochen, daß vor dem Abfalle der großen Maſſe der Menſchen von Gott zum Götzendienſte ſie alle eine wahre Erkenntniß Gottes gehabt und ihm allein gedient haben; nach ſo langer Zeit, in der ſie den Götzen dienten, erwachen ſie nun wie aus einem langen Schlafe (vgl. Röm. 13, 11 ff. Eph. 5, 14. I. Theſſ. 5, 6.) durch die Predigt der Apoſtel (oben V. 23.); es iſt, als ob ſie des ſo lange von ihnen vergeſſenen Gottes ſich wieder erinnern, und ungeſäumt verlaſſen ſie die Götzen und kehren zu dem wahren Gott und zu ſeiner Anbetung zurück. Dieſe Rückkehr der Heiden zu Gott (auch in dem Worte יָשֻׁבוּ „ſie werden zurückkehren," liegt es, daß die Heiden vordem Gott dienten), dieſe Anbetung Gottes auf der ganzen Erde, dieſe Wiederverherrlichung Gottes, die ihm vordem entzogen war, iſt der Hauptzweck der Herabkunft des Sohnes Gottes und ſeines ganzen Wirkens und Leidens, vgl. Luc. 2, 14. Joh. 17, 4. 6. 26; 4, 23. Röm. 1, 5. cf. Malach. 1, 10. 11.

Der Vers 29. drückt den Grund von dem vorigen aus: denn jetzt, nachdem durch Chriſti Tod die Welt erlöſet, das Reich des Teufels zerſtört iſt, dem der Sohn Gottes als der Stärkere die Beute nahm (Luc. 11, 22.), jetzt iſt das Reich Gottes gekommen, wie denn der Vorläufer des Heilandes, der Heiland ſelbſt und ſeine Apoſtel mit

den Worten ihre Predigt eröffnen: appropinquavit *regnum Dei*, *regnum coelorum*, Marc. 1, 15. Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7; 12, 28. vgl. 6, 10. 33; und jetzt iſt das Reich wieder des Herrn, nicht mehr des Teufels, vgl. Col. 1, 13. coll. Apok. 11, 15. Vgl. noch Zach. 13, 2; 14, 9. — Das Reich iſt des Herrn, Jehovah's, des Vaters, für den der Sohn es wiedererworben hat; es iſt aber auch des Sohnes, dem jedoch dieſe Antheilnahme vom Vater gegeben wird, vgl. II. Kön. 2, 10. Pſ. 2, 8. Dan. 7, 13. 14. Apok. 11, 15. Auch denſelben Namen מְשִׁיחַ, der V. 29. Jehovah gegeben wird, hat der Sohn, der Meſſias, Iſai. 16, 1. Mich. 5, 1. II. Kön. 23, 3. Vgl. auch I. Tim. 6, 15., wo der Vater heißt: „König der Könige, und Herr der Herrſcher," mit Apok. 17, 14; 19, 16., wo der Sohn denſelben Namen trägt. — „Unter den Heiden," d. i. unter denen, die ehemals Heiden waren, nun aber zu Gott und ſeinem Reiche bekehrt ſind. Vgl. Mal. 1, 11.

V. 30. „Es werden eſſen, und anbeten alle Reichen der Erde,
Vor ſeinem Angeſichte werden niederknieen alle Sterblichen,
Und der ſeine Seele nicht lebendig erhält."

Nicht allein die Armen (V. 27.) werden zum meſſianiſchen Reiche gelangen und von den geiſtigen Gütern deſſelben ſich ſättigen und Gott anbeten, ſondern auch die Reichen, nach dem Hebräiſchen genau: die Fetten. „Eſſen und anbeten" kann auch von den altteſtamentaliſchen Speisopfern hergenommen ſein, die man, Gott anbetend, darbrachte, vgl. I. Kön. 1, 3. 4 ff. Die Uebertragung dieſes den Opfergebräuchen des A. T. entlehnten Ausdruckes auf die geiſtige Speiſe des N. T. (vgl. die Erkl. zu V. 27.) iſt ähnlich der Stelle Mal. 1, 10. 11., wo das eine Opfer des N. T. denen des A. T. mit demſelben Ausdrucke gegenübergeſtellt wird.

Die folgenden beiden Glieder ſind im Hebräiſchen ſehr ſchwierig. Wir haben überſetzt: alle Sterblichen. Das Hebräiſche hat: Alle, die in den Staub (das Grab) hineinſteigen = die dieſes überhaupt thun müſſen, oder alle, die ſterblich ſind. Denſelben Gedanken ſcheint das letzte Glied auszudrücken: der ſeine Seele nicht lebendig erhält, d. i. ſie nicht lebendig erhalten kann, oder: der ſterben muß (der Singular iſt hier mit dem vorigen Plural gewechſelt). So wäre die Allgemeinheit der Anbetung Gottes unter allen Sterblichen, unter allen Menſchen, in den beiden letzten Gliedern unſers Verſes ausgeſprochen.

— Andere erklären dieſelben anders. Die in den Staub hinabſteigen, ſind ihnen die zum Staube, zum Grabe Gebeugten, alſo die Hochbejahrten und die darum ihr Leben nicht lange mehr friſten können (letztes Glied), im Gegenſatze zu den Fetten, zu denen, die noch in voller Lebens- und Körperkraft ſtehen. Noch Andere nehmen die zum Staub Gebeugten als: höchſt Unglückliche und Elende, als Gegenſatz zu den Fetten, Reichen, Glücklichen der Erde; „und der ſeine Seele nicht lebendig erhält," nehmen ſie als: der das geiſtige Leben der Gnade durch Sünde verloren hat und dem ewigen Tode der Hölle nahe iſt. Wiederum Andere wollen den Sinn ausgedrückt finden: Alle Todten, nämlich Alle, die in den Staub geſtiegen ſind, und ihre Seele nicht lebendig erhielten. A. a. Die Hauptſache, das Meſſianiſche anlangend, iſt es gleichgültig, welchen Sinn von den genannten man wählt. — Die LXX. hat: ἡ ψυχη μου αὐτῳ ζῃ, die Vulgata darnach: et anima mea ipsi vivet; gegen dieſe Ueberſetzung ſtreiten das Suffixum וֹ in נַפְשׁוֹ, die Negation לֹא (ipsi heißt לוֹ) und das cauſative Piel des Zeitwortes חִיָּה.

V. 31. „Die Nachkommenſchaft wird ihm dienen,
Erzählt wird vom Herrn dem künftigen Geſchechte.
V. 32. Sie werden kommen und verkündigen ſeine Gerechtigkeit —
Dem Volke, das geboren wird, daß er alſo gethan hat."

Nicht allein, die bei der erſten Verkündigung des Evangelium durch die Apoſtel lebten und zu Gott zurückkehrten, nein auch die Nachkommen in der ſpäteſten Zeit werden Gott dienen im Geiſte und in der Wahrheit, und bis in die ſpäteſte Zeit wird die Verkündigung des Evangelium, die Lehre von Gott und ſeinem neuen Reiche, nicht aufhören (vgl. Matth. 28, 20. cf. 24, 35. Joh. 14, 16.); man wird rühmen die Gerechtigkeit, die Gnade und Milde Gottes, der ſeinen geliebten Sohn zu unſerer Erlöſung ſandte und wodurch ſo viele und ſo große Gnaden allen Menſchen zu Theil geworden ſind zu ihrer Rechtfertigung, Heiligung und Beſeligung, vgl. I. Cor. 1, 30. Dan. 9, 24. — Die Nachkommenſchaft — זֶרַע — iſt die vom Heilande erworbene, die er nach vollbrachtem Erlöſungstode ſchauen wird, Iſai. 53, 10: videbit semen. — „Sie werden kommen," d. h. immer und bis in die ſpäteſten Zeiten werden welche kommen, die verkündigen werden ſeine Gerechtigkeit und Gnade des neuen Bundes; oder: bis in die ſpäteſten Zeiten

werden Verkünder der Gerechtigkeit Gottes, oder des Reiches Gottes und deſſen Gerechtigkeit, des Evangelium, der heiligen und gerechten Sache Gottes und ſeines Meſſias, kommen (vgl. Joh. 16, 10. I. Tim. 3, 16.); und verkündigen werden dieſe, daß Gott, nicht ein Menſch, alſo gethan (vgl. Iſai. 45, 7. 8.), daß Gott dieſen Tod Chriſti zu unſerer Erlöſung und Rechtfertigung angeordnet hat, weshalb Zacharias den Herrn ſo tief gerührt preiſet: „Geprieſen ſei der Herr, der Gott Iſraels! weil er ſein Volk heimgeſucht und ihm Erlöſung verſchafft hat“ u. ſ. w. Luc. 1, 68 ff.

Der Rückblick auf die letzteren Verſe 27—32., in denen von den ſeligen Folgen des Leidens und der Verherrlichung des Meſſias die Rede iſt, zeigt wiederum deutlich, daß die redend eingeführte Perſon keine andere, als der Meſſias, ſein könne. Man denke ſich ein Subject, außer Chriſtus, welches immer es ſei, und man wird ſehen, wie ungereimt dann dieſe Schlußverſe erſcheinen! Welcher noch ſo hoch geſtellte Menſch kann ſolche Verheißungen, ſolche Güter wegen ſeiner Rettung aus Gefahr der Welt verſprechen? In welcher Verbindung ſteht die Bekehrung der Heidenwelt mit der Rettung auch eines Königes? — So wie nun der Anfang des Pſalmes von Chriſtus ſelbſt am Kreuze laut geſprochen und dadurch die Meſſianität deſſelben, deſſen ganzer Inhalt ſo genau an ihm erfüllt iſt, außer Zweifel geſetzt wurde: ſo läßt auch der Schluß des Pſalmes in den Verſen 27—32. wiederum nur an Chriſtus denken. Eine jüdiſche Regel ſagt: „*Finis Psalmi demonstrat initium ejus,*“ welcher Satz in Beziehung auf unſern Pſalm ganz anwendbar iſt.

Die Pſalmen 44. 71. 88. 109. 131.

Die vorhergehenden beiden Pſalmen reden, der 21. ſeinem Hauptinhalte nach von dem Leiden des Meſſias am Kreuze, der 15. ſeinem Hauptinhalte nach von ſeiner Auferſtehung nach ſeinem Leiden. Dieſe beiden Hauptmomente in dem großen Werke des Meſſias: ſein Leiden und ſeine Auferſtehung (cf. Luc. 24, 26. 46; 18, 33. Apgſch. 26, 23. ꝛc.), ſind in den beiden genannten Pſalmen aufs klarſte und unzweideutigſte geweiſſagt; und zwar haben dieſe beiden Pſalmen das Eigenthümliche, daß die Weiſſagungen derſelben in Form eines Gebetes vom Meſſias ſelbſt geſprochen werden, eine Eigenthümlichkeit,

welche in den übrigen messianischen Psalmen nicht wiederkehrt, nur theilweise in dem dramatischen zweiten, wohl aber in mehrern prophetischen Stücken, z. B. Isai. 49, 1 ff.; 50, 4—11; 61, 1 ff.

Die nun folgenden oben angegebenen Psalmen tragen einen andern Charakter an sich: sie schildern den Messias und seine Herrschaft und sein Reich, welches er durch sein Leiden und seine Auferstehung gegründet hat, „denn darum ist Christus gestorben und wieder auferstanden, daß er über Lebendige und Todte herrsche," Röm. 14, 9; er mußte durch Leiden seine Kirche, sein Reich sich erwerben (Apgsch. 20, 28.), und um als König herrschen zu können, durfte er im Tode nicht bleiben, mußte er auferstehen (vgl. oben zu Ps. 15, 10.); sie schildern ihn und seine Herrschaft und sein Reich in göttlicher Majestät und Herrlichkeit, namentlich die Psalmen 44., theilweise 71. und 109., welcher letztere dem Inhalte nach an den zweiten Psalm genau sich anschließt. Diese beiden, der 2. und 109. Psalm, welche David zum Verfasser haben, reden im Geiste der Regierungszeit David's, der gegen viele Feinde zu kämpfen hatte, die er als mächtiger König besiegte; und so waren David und sein Reich, David's und seines Reiches Feinde, die er besiegte, in dieser Hinsicht Typen vom Messias und seinem Reiche, von den Feinden des Messias und seines Reiches und von der Besiegung derselben durch den Messias. — Die Psalmen 44. und 71. gehören dem Anscheine nach der Salomonischen Zeit an, ja sie haben nicht unwahrscheinlich den Salomo selbst zum Verfasser, und zwar Ps. 44. wegen der großen Aehnlichkeit mit dem Hohenliede, welche auch in der Ueberschrift hervortritt, und Ps. 71. der Ueberschrift und dem Inhalte nach. In beiden erscheint der Messias als herrlicher, gerechter, Frieden und Segen bringender König nach Salomo's Vorbilde, wie er in den Psalmen 2. und 109. in der genannten anderen Weise nach David's Vorbilde erscheint. Vgl. oben Nr. 8. die Anm. — Die Psalmen 88. und 131. sehen zurück auf die Verheißungen Gottes, daß der Thron David's ewig bleiben solle, also auf II. Kön. 7, 11—16. III. Kön. 9, 3—5. und I. Kön. 2, 10. (oben Nr. 8. und 7.).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß in den Psalmen überhaupt eben das Königthum und Hohepriesterthum des Messias, und zwar nach dem Charakter jener Zeit, wo beides in der höchsten Blüthe war, hauptsächlich vertreten ist, und zwar ersteres in den Königspsalmen 2. 44. 71. und auch 88. und 131; das Hohepriesterthum (wegen der Erlösung durch Christi Leiden und Auferstehung) in den Psalmen

21. und 15; das Königthum und Hoheprieſterthum zuſammen, und zwar letzteres nach anderer Weiſe, als in den Pſ. 21. und 15., nach der Weiſe Melchiſedek's in Ewigkeit, in dem 109. Pſalme. Aber auch das Prophetenthum Chriſti iſt nicht ganz ausgeſchloſſen, vgl. Pſ. 21, 23.

---

13. Der Pſalm 44.

Der Pſalm 44. iſt einer der eleganteſten, in höchſter Fülle orientaliſcher Poeſie prangender Pſalm. Der Pſalmiſt ſingt darin das Lob eines vor allen Menſchenkindern ſchönen und anmuthvollen Königes, der dieſe Eigenſchaften dem ewigen Segen Gottes zu verdanken hat, V. 3. Er ſoll ſein Schwert umgürten, und in ſeinem herrlichen Schmucke, für Wahrheit und Gerechtigkeit ſtreitend, glücklich zum Ziele gelangen, die widerſpänſtigen Völker beſiegen, V. 4., 5., 6. Sein Thron iſt ewig; in Gerechtigkeit führt er ſein Scepter, darum weil Gott ihn geſalbt hat mit dem Oel der Freude vor allen ſeinen Genoſſen, V. 7., 8., 9. — Viele Töchter von Königen umgeben ihn; zu ſeiner Rechten, im Goldgewande, ſtehet die Königin, die zur innigſten, ihr Volk und Vaterhaus ganz vergeſſenden Anhänglichkeit und Liebe gegen den hocherhabenen, nach ihrer Schönheit verlangenden König ermahnt wird, V. 10—12. Schilderung der Herrlichkeit der Königin und ihrer Jungfrauen, V. 14—16. — Die Nachkommen des Königs werden Fürſten ſein auf der ganzen Erde; ewig werden alle Völker ihn preiſen, V. 17. 18.

Der Pſalm zerfällt in zwei Haupttheile: 1. Lob des herrlichen Königes, V. 3—9; 2. Ermahnung an die Königin und Schilderung ihrer Schönheit und deren Jungfrauen, V. 10—16. Vor dieſen Haupttheilen geht her das Prooͤmium des Pſalmiſten V. 2., und folgt denſelben die Verheißung der mächtigen Nachkommenſchaft und des ewigen Preiſes des Königs, V. 17. 18.

Man hat den Pſalm vielfältig als ein Epithalamium auf die Verheirathung Salomo's mit der ägyptiſchen Königstochter angeſehen, welche Anſicht auch Scholz in ſeiner Einl. Bd. 3. feſthält, De Wette aber als ganz falſch verwirft, und zwar aus dem einfachen aus der genauen Betrachtung des Pſalmes ſich ergebenden Grunde, daß das, was von den Jungfrauen und der Königin vorkomme, nur Nebenſache ſei, der König und ſein Ruhm und ſeine Herrlichkeit aber der eigentliche Gegenſtand des Liedes. Und was ſollte (nach Döderlein's

Bemerkung) das Lob ſeiner kriegeriſchen Tugenden, die Ermahnung, gegen die Feinde zu ziehen? V. 4—6., und überhaupt Alles, weshalb er geprieſen wird, in einem Hochzeitsgedichte? De Wette hält wegen des ſpäteren Wortes שֵׁגָל Königin V. 10. den Pſalm für ein Gedicht auf einen Perſerkönig, ohne eine beſtimmte Veranlaſſung, etwa Regierungsantritt deſſelben, anzunehmen. Dagegen iſt mit Grund zu erinnern, auf welche Weiſe der Pſalm in die Sammlung der religiöſen Gedichte der Hebräer gekommen ſei. Gegen die Annahme, er ſei ein Hochzeitsgedicht auf Salomo's Vermählung mit der ägyptiſchen Königstochter, ſtreitet der Umſtand, daß Heirathen mit ausländiſchen Weibern im Geſetze verboten ſind zur Verhütung der Verführung von ſolchen zur Abgötterei, Exod. 34, 16. Deut. 7, 3. 4; und III. Kön. 11, 1—3 ff. wird Salomo von dem heiligen Geſchichtſchreiber wegen Uebertretung dieſes Verbotes getadelt; wie hätte nun der Pſalmiſt dieſe vom göttlichen Geſetze verbotene Heirath durch ein religiöſes Gedicht verherrlichen, wie hätte ein ſolches in den Canon der hh. Bücher aufgenommen werden können? Daß unſer Pſalm aber ein religiöſes Lied ſei, beweiſet das Wort בְּשׁוֹשַׁנִּים in der Ueberſchrift. Eine andere Hypotheſe (in Eichhorn's Bibliothek) iſt die, daß die Veranlaſſung des Pſalms ein Kriegszug gegen ein benachbartes Volk, vielleicht gegen die Syrer, ſei, daß der Dichter ſeine Glückwünſche darbringe und verheiße, der König werde ſiegreich zurückkehren mit dem gefangenen Harem des feindlichen Königs; welche Hypotheſe De Wette mit Recht für ſehr gezwungen hält.

Da nun die angeführten Hypotheſen in Abſicht auf Veranlaſſung und Subject des Pſalms nicht ſtichhaltig ſind, ſo haben wir uns nach einem andern Subjecte deſſelben umzuſehen; denn ein Subject muß der Pſalm doch haben, und als ein ſo herrlicher Pſalm auch ein entſprechendes herrliches, hocherhabenes Subject, als ein religiöſer Pſalm auch ein religiöſes Subject; denn als bloß weltliches Lied würden die Sammler der ausſchließlich zum gottesdienſtlichen Gebrauche beſtimmten Pſalmen dieſes nicht aufgenommen haben, nicht haben aufnehmen dürfen; vgl. Hengſtenberg.

Welches iſt nun das Subject dieſes Pſalmes?

Faſt alle älteren Ausleger nehmen als das Subject deſſelben den Meſſias, und zwar die meiſten derſelben ausſchließlich, im erſten und einzigen Sinne, ohne Accommodation; wobei allenfalls zugeſtanden werden darf, daß, ſo wie bei dem 71. Pſalm und dem Hohenliede, die poetiſche Darſtellung von Salomo und reſp. von ſeinem

prachtvollen Königshofe, oder auch gar von einer Vermählungsfeierlichkeit, entlehnt ſei, da ja Salomo ein Typus des Meſſias iſt, ebenſo wie David (ſ. Nr. 8.). Daß von ſolchen äußeren Veranlaſſungen und Zuſtänden die meſſianiſchen Weiſſagungen häufig ihr Entſtehen und ihre ſpecielle Darſtellung und Ausſchmückung erhalten haben, iſt eine unleugbare Thatſache, die bei den Propheten ſo oft wiederkehrt, z. B. faſt im ganzen 2. Theile Cap. 40—66. des Propheten Iſaias.

Für die Meſſianität unſers Pſalmes ſprechen folgende Gründe (vgl. Hengſtenberg):

1. Aeußere Gründe:

a. Das Zeugniß des N. T. Im Briefe an die Hebräer 1, 7—9. wird eine Stelle aus dieſem Pſalm (V. 7. 8.), zum Beweiſe der Erhabenheit Chriſti über die Engel, citirt.

b. Das Zeugniß der Tradition. Der chaldäiſche Paraphraſt, die Peſchito und zahlreiche Stellen anderer jüdiſchen Schriften erklären den Pſalm meſſianiſch. Der chaldäiſche Paraphraſt ergänzt zu V. 3: מַלְכָּא מְשִׁיחָא — *rex Messias*. R. David verſteht ihn von Chriſtus; Aben-Esra von David oder Chriſtus, deſſen Sohne, der auch David heißt (Ezech. 34, 23. ꝛc.). „Innumeri alii, etiam recentiores, de Messia hunc Psalmum duntaxat intelligunt,“ *Calmet*. Die Anſichten mehrerer Erklärer, die einen buchſtäblichen Sinn in Beziehung auf Salomo, und einen anderen geiſtigen, accommodirten in Beziehung auf Chriſtus annehmen, glauben wir, etwa der hiſtoriſchen Vollſtändigkeit wegen, nicht anführen zu brauchen; wir können nur einen rein meſſianiſchen, nicht einen accommodirten Sinn zulaſſen.

2. Innere Gründe. Der Pſalm, gedeutet auf ein bloß menſchliches Subject, enthielte die ungereimteſten, die übertriebenſten, die ſchamloſeſten und kriechendſten Schmeicheleien, die namentlich einem des Geſetzes kundigen Juden nicht zu verzeihen wären, da er ſeinen König im Pſalm als Gott neben Gott ſtellt und die Gott allein zukommende Anbetung ihm vindizirt, V. 7. 8. 12. vgl. Exod. 20, 2. 3. Deut. 6, 13; 10, 20. — Nach der Ueberſchrift wird der Pſalm den Söhnen Korah's zur gottesdienſtlichen Aufführung übergeben; er iſt alſo ein frommes, ein religiöſes Lied, und das auch nach dem Worte מַשְׂכִּיל in der Ueberſchrift, welches noch vorkommt Pſ. 31. 41. 43. 51—54. 73. 77. 87. 88. 141., welche Pſalmen ſämmtlich auf Gott ſich beziehen. — Die Schönheit des Königs V. 3—5. iſt keine irdiſche, ſondern eine überirdiſche, übermenſchliche, deren Grund der auf den König ausgegoſſene ewige Segen Gottes iſt; die Majeſtät und der

Schmuck des Königs, des Mächtigſten, iſt durchaus göttlicher Art, und Gerechtigkeit und Heiligkeit ſind ſeine Grundeigenſchaften, V. 4. 5. 8. Wiederum nach V. 4. 5. 6. ziehet der mächtigſte König aus zum Kampfe für Wahrheit und Gerechtigkeit, zur Unterwerfung der Völker, zur Beſiegung der Feinde. Auf Salomo kann der V. 6. durchaus nicht bezogen werden, da derſelbe ein friedlicher König war, nie Krieg führte, nie Völker unterwarf, nie Feinde zu bekämpfen hatte, I. Chron. 22, 9; wohl aber paßt dieſes auf den Meſſias, den mächtigſten König zur Beſiegung der geiſtigen Feinde ſeines Reiches, vgl. Pſ. 2. 109. Apok. passim. — Die ſtärkſten Gründe aber für die meſſianiſche Auslegung enthalten die Verſe 7. 8. 12., in denen das Subject des Pſalmes geradezu Gott und Herr genannt wird, deſſen Thron ewig beſtehen werde, dem Anbetung zukomme. — Die Schönheit der Königin iſt eine innere, alſo geiſtige, V. 14. Die Söhne des Königs ſollen zu Fürſten geſetzt werden auf der ganzen Erde; ewig würden die Völker den herrlichen König preiſen. V. 18. Alles dieſes kann nur von Chriſtus geſagt werden; auf ihn, und auf ihn allein, iſt der ganze Pſalm anwendbar; eine andere Auslegung iſt rein unmöglich nach den Gründen einer wahrhaft vernünftigen Kritik. Wie kann man ſagen, daß Salomo's Vermählung — oder jede andere irdiſche Veranlaſſung — ein etwas ſo Hohes und Wohlthätiges in ſich ſchließe, daß die Völker deshalb ihn immer und ewig preiſen werden? „Wohl gebraucht der Pſalmiſt allegoriſche Ausdrücke, die von Vermählungen vornehmer Perſonen hergenommen ſind; aber der Vorwurf deſſelben iſt kein anderer, als Chriſtus, der König und Bräutigam ſeiner Kirche.“ Lilienthal.

Die Beſtätigung dieſer Behauptung, daß Chriſtus, und zwar als der König und Bräutigam ſeiner Kirche, der Vorwurf des Pſalmes ſei, dargeſtellt unter den darin vorkommenden Bildern und allegoriſchen Ausdrücken, liefert das A. und N. T. Zunächſt gehört hierhin das Hohelied[1]), welches lediglich denſelben Gegenſtand in reicher, üppiger

1) Sowohl das jüdiſche als chriſtliche Alterthum hat faſt allgemein ſich dahin entſchieden, daß das Hohelied, das Lied der Lieder, oder wie die ſyriſche Kirchenüberſetzung gibt: die Weisheit der Weisheiten, im myſtiſchen Sinne müſſe verſtanden werden. Bei den alten Juden tauchten nur hier und da Einige auf, welche den Wortſinn zur Geltung zu bringen verſuchten; die hierdurch angeregte Frage über den wahren Sinn wurde zu Gunſten des myſtiſchen Sinnes entſchieden, und R. Akiba that ſogar den Ausſpruch: „die ganze Welt ſei nicht ſo viel werth, als jener Tag, an dem Iſrael das hohe Lied erhalten habe, und kein Iſraelit ſetze

orientaliſch poetiſcher Darſtellung behandelt. Die Begründung aber auch hierfür giebt uns eine deutliche Stelle im Propheten Oſee 2, 19—20. (Hebr. 21—22.), worin Gott ſein Bündniß mit dem Volke Iſrael unter dem Bilde einer Verlobung mit demſelben darſtellt: „Und ich verlobe mich mit dir auf ewig; und ich verlobe mich mit dir in Gerechtigkeit und in Gericht, und in Gnade und in Barmherzigkeit; und ich verlobe mich mit dir in Treue; und du wirſt Jehovah erkennen.“ Daher das Volk, wenn es abwich von Gott, der mit ihm verlobt, deſſen Bräutigam war, eine gens adultera ſo oft genannt wird, vgl. Oſee 2, 2 ff. Ezech. 23. ꝛc. Daß nun aber in unſerm Pſalm nicht Jehovah, Gott der Vater, als Sub-

---

Zweifel in deſſen Göttlichkeit;“ Aben-Esra ſagt: „es müſſe in demſelben Alles allegoriſch gefaßt werden; es wäre ſonſt nicht in die Sammlung der h. Bücher aufgenommen worden. — In der frühern chriſtlichen Kirche trat allein Theodor von Mopſueſtia in Cilicien gegen den myſtiſchen Sinn mit Vertheidigung des Wortſinnes, den er zugleich als einen ſchlechten bezeichnete, auf, wurde aber deshalb von Theodoret verketzert und auf dem 2. Concil von Conſtantinopel 551 verdammt. Seitdem iſt die myſtiſche Erklärung die allein gültige geblieben. — Der Sinn, den die alten Juden als myſtiſchen dem hohen Liede beigelegt haben, iſt die Liebe Jehovah's zu dem Volke Iſrael. Die chriſtliche Kirche erkannte in demſelben Chriſtum und ſeine Kirche, oder die myſtiſche Vermählung Chriſti mit ſeiner geliebten Braut, ſeiner Kirche. So ſagt der h. Hieronymus: Ecclesiam jungit et Christum, sanctarumque nuptiarum dulce canit epithalamium. Der h. Auguſtin: Totus amores sanctos Christi et Ecclesiae figurata locutione commendat et prophetica pronuntiat altitudine. Der h. Bernardus: Divinitus inspiratus Christi et Ecclesiae laudes et sacri amoris gratiam et aeterni connubii cecinit sacramentum. S. Scholz Einl. ins A. T. 3. Thl. S. 128 ff. Daß die chriſtliche Anſicht die richtigere ſei, oder daß das hohe Lied nicht die Vermählung Jehovah's mit dem Volke Iſrael, ſondern prophetiſch die Vermählung des Meſſias mit ſeiner Kirche beſinge, möchte ſich zur Genüge aus der Aehnlichkeit deſſelben mit dem 44. Pſalm, den das Hohelied nur weiter ausführt, ergeben. Hauptſächlich iſt das Hauptſubject: der Gemahl, in beiden Stücken ins Auge zu faſſen; dieſer erſcheint Pſ. 44, 3. als Menſch, als der ſchönſte unter allen Menſchenkindern, und in dieſer Weiſe auch im hohen Liede; hiermit aber kann Jehovah unmöglich gemeint ſein. Ferner trägt der Gemahl oder Bräutigam den Namen Salomo (8, 11. 12.), der wohl ein Typus vom Meſſias, aber nicht von Jehovah iſt. Vgl. auch noch das zu der Ueberſchrift des Pſ. 21. Geſagte. Dieſe wenigen Bemerkungen über das Hohelied mögen hier genügen, eben weil ſein Inhalt mit dem unſers Pſalmes ein und derſelbe iſt und die Erklärung unſers Pſalmes den Schlüſſel zu der des Hohenliedes gibt. Das Weitere über dieſes Lied der Lieder ſ. Scholz a. a. O. S. 119—132. Calmet, Proleg. in Cantic. Lilienthal, Thl. 2. S. 654 ff. Stolberg, Geſch. d. Rel. Bd. 3. S. 548 ff. Allioli u. m. A.

ject zu nehmen ſei, der mit Iſraels Volk ſich vermählt, ergibt ſich aus V. 3., wo der König der ſchönſte aller **Menſchenkinder** genannt wird, den Gott geſegnet und geſalbet hat vor allen ſeinen Genoſſen, V. 8.

Dieſe dem A. T. ſo geläufige, daſſelbe ganz durchdringende Anſchauungs- und Darſtellungsweiſe, wornach Jehovah, um ſein inniges und zärtliches Verhältniß zum Volke Iſrael demſelben ans Herz zu legen und es zur Treue gegen ihn zu vermögen, den Bräutigam des Volkes ſich nennt, iſt von der Theokratie ins Chriſtenthum, vom Geſetze ins Evangelium, vom Alten ins Neue Teſtament übergegangen. Johannes der Täufer nennt Chriſtum den Bräutigam: „Wer die Braut hat, der iſt der Bräutigam. Der Freund des Bräutigams (Johannes der Vorläufer) aber ſtehet da, und hört ihn, und freuet ſich hoch über die Stimme des Bräutigams. Und dieſe meine Freude iſt nun erfüllet.“ Joh. 3, 29. Der Heiland ſelbſt adoptirt dieſes zarte Bild: „Können wohl die Hochzeitsleute traurig ſein, ſo lange der Bräutigam bei ihnen iſt? Es werden Tage kommen, wo der Bräutigam ihnen entzogen ſein wird; dann werden ſie faſten.“ Matth. 9, 15. Wiederum, und wo möglich noch deutlicher, ſagt er: „Das Himmelreich iſt zu vergleichen einem Könige, der ſeinem Sohne ein Hochzeitsmahl — eine Hochzeit — bereitete (qui fecit nuptias — γαμους — filio suo). Die Gäſte ſollen kommen zur Hochzeitsfeier — Alles ſei bereit,“ Matth. 22, 2. 4. 8. 11. 12. Daſſelbe tritt hervor in dem Gleichniſſe von den zehn Jungfrauen, daſ. 25, 1—12. Die Liebe Chriſti zu ſeiner Kirche, der Braut, wird als Symbol der Liebe, wie ſie von den Männern gegen die Frauen geübt werden ſoll, dargeſtellt, Eph. 5, 25 ff. Wiederum ſagt der Apoſtel: „Ich habe euch Einem Manne verlobt, um euch als eine reine Jungfrau Chriſto zuzuführen,“ II. Cor. 11, 2. Endlich tritt die triumphirende Kirche unter demſelben Bilde uns dar: „Laſſet uns frohlocken und Gott die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes iſt gekommen, ſeine Braut iſt geſchmückt zur Hochzeit. Und es ward ihr gegeben, daß ſie ſich kleide mit reiner und glänzender Seide. Die Seide aber iſt die Gerechtigkeit der Heiligen . . . Selig, die zur Hochzeitsfeier des Lammes geladen ſind!“ Apok. 19, 7—9. „Einer der ſieben Engel ſprach: Komm! ich will dir das Weib zeigen, die Braut des Lammes“ — d. i. die glorreiche Kirche, das himmliſche Jeruſalem, „das herabſteigt von Gott aus dem Himmel, zubereitet, wie eine Braut für ihren Bräutigam geſchmückt iſt,“ daſ. 21, 9. 10. 2. Jungfräuliche folgen dem

Lamme überall, wo es geht, daſ. 14, 4. Die letzten Worte der Apokalypſe ſind Worte des Geiſtes (der unſern Pſalm eingab, V. 2.) und der Braut — der von den himmliſchen Waſſern ſeligen Kirche des Himmels, daſ. 22, 17. — Hiernach kann es uns nicht mehr zweifelhaft ſein, daß der Gegenſtand unſers Pſalmes ſei: Chriſtus — als der glorreiche König und Bräutigam ſeiner geliebten Kirche, ſeiner Braut, die er durch ſein Blut ſo theuer ſich erkauft hat, Apgſch. 20, 28. Eph. 5, 25 ff. Auf dieſem feſten, unerſchütterlichen Grunde ſtehend, ſchreiten wir nunmehr zur Erklärung des Pſalmes ſelbſt.

Den Zeitpunkt näher angehend, welchem unſer Pſalm angehört, ſo iſt dieſer unbedingt der der Verherrlichung Jeſu nach ſeinem Leiden. Durch ſein Leiden erſt hatte der Herr ſeine Kirche ſich erworben (Apgſch. 20, 28. Eph. 5, 25 ff.), da erſt war Alles bereit zur Vermählung mit ſeiner erworbenen Braut, Matth. 22, 4. Dieſe allein richtige Vorausſetzung liefert auch den Schlüſſel zur richtigen Erklärung der Verſe 3—9. 17. 18. Kiſtemaker ſagt zu Matth. 22, 1—14: „Nachdem der Heiland Jeſus Chriſtus die Menſchen mit ſeinem Vater, die Erde mit dem Himmel verſöhnt hatte, ward er aufgenommen in den Himmel, und ſetzte ſich an ſeines Vaters Rechte. Da feierte der Vater, der himmliſche König, ſeines Sohnes Hochzeit, indem er ſeinen heiligen Geiſt ſandte auf die Apoſtel, ſie rüſtete mit der Kraft aus der Höhe (Luc. 24, 49.); und indem ſie, mit dieſer Gotteskraft gerüſtet, die Kinder Iſraels, das Volk Gottes, zuerſt beriefen, dann nach ihnen, und ſtatt ihrer, in großer Anzahl Menſchen aus allen Völkern der Erde, die da zuvor ohne Gott waren.“

Ueberſetzung und Erklärung des Pſalmes.

Der Pſalm hat als 1. Vers eine ziemlich weitläufige Ueberſchrift, woraus indeß in Beziehung auf den Gegenſtand deſſelben nichts eruirt werden kann. Sie lautet: לַמְנַצֵּחַ עַל־שֹׁשַׁנִּים לִבְנֵי־קֹרַח מַשְׂכִּיל שִׁיר יְדִידֹת — d. i. „dem Muſikmeiſter — auf den Lilien — für die Söhne Korah's — ein Lehrgedicht — Lied der Lieblichkeiten.“ שֹׁשַׁנִּים (vgl. Pſ. 59. 68. 79.) Lilien, nach der richtigſten Erklärung: ein lilienförmiges Inſtrument, worauf der Pſalm zu begleiten (hexachordon. Vide *Calmet*, dissert. in musica instrum. Hebr.). — Von den Söhnen Korah's wiſſen wir, daß ſie Sänger geweſen, denen alſo der Pſalm zur muſikaliſchen gottesdienſtlichen Aufführung übergeben wer-

den ſoll von dem Präfekten; daß ſie Verfaſſer von Pſalmen geweſen und ſomit das לְ ihre Autorſchaft bezeichne, iſt zum mindeſten ſehr zweifelhaft, vgl. I. Chron. 6, 31 ff.; 9, 19; 26, 1. II. Chron. 20, 19. — מַשְׂכִּיל von שָׂכַל klug, verſtändig handeln; im Piel: verflechten, alſo: ein mit Aufmerkſamkeit zu betrachtendes, figürliches, in Gleichniſſe verflochtenes Lehrgedicht, das ſomit nicht nach dem Buchſtaben, ſondern nach dem Geiſte zu verſtehen iſt; Junius gibt: *Ode didascalica.* Das Part. Hiph. מַשְׂכִּיל heißt auch: fromm, religiös, Pſ. 13, 2. Dan. 11, 33. 35; 12, 3. 10; daher: ein religiöſes, in Bildern, Gleichniſſen ausgeſprochenes Lehrgedicht. — Die letzten Worte: Lied der Lieblichkeiten (ein gar liebliches Lied) beziehen ſich auf den lieblichen Inhalt und erinnern an שִׁיר הַשִּׁירִים Lied der Lieder = das ſchönſte, das Hohelied: canticum canticorum, quod (est) Salomonis, Hohel. 1, 1. Dieſer Ueberſchrift und dem ähnlichen Inhalte beider Gedichte nach dürften wir als den Verfaſſer unſers Pſalmes ebenfalls den Salomo zu nehmen berechtiget ſein. — Ueber den ganzen Titel unſeres Pſalmes ſagt Coccejus: „Ex titulo hoc observemus: 1. Est carmen eruditione spirituali abundans, erudiens attentum auditorem ad veram sapientiam, requirens *sensus exercitatos* et *prudentem animadversionem* auditoris. 2. Est carmen de rebus suavissimis et de persona Deo dilectissima (wie Einige geben: carmen dilecti = de dilecto). 3. Et commendatum Ecclesiae ad usum publicum, et perpetuam Ecclesiae institutionem.“

V. 2. „Es ſprudelt mein Herz ein gutes Wort:
Ich ſage meine Werke dem Könige.
Meine Zunge iſt der Griffel eines ſchnellen Schreibers.“

Exordium des Pſalmiſten, deſſen Herz vor Entzücken hoch aufwallet bei dem Gedanken an den Gegenſtand, den zu beſingen der Geiſt Gottes ihm eingegeben. Seine Werke, ſein Gedicht, will er dem Könige ſagen, ihm es ſingen: ein Königsgedicht ſoll es ſein; und was ſein Herz durchdringt und aufſprudeln macht, das wird ſeine Zunge in geläufiger Rede, und ohne ſich lange zu bedenken, ausſprechen, da ſie geleitet wird wie ein Griffel von der Hand eines ſchnellen Schreibers. — Das Zeitwort רָחַשׁ ebullire, ſprudeln, aufwallen, zeugt von der Fülle des Herzens des Pſalmiſten, ſo daß es vom innerſten Drange genöthigt wird, was es fühlt und empfindet, auszuſprechen. Ex abundantia cordis loquitur os. — Dieſes Aufſprudeln, dieſe Fülle,

dieſe Wärme aber iſt das Werk von Oben, vom h. Geiſte; vom h. Geiſte getrieben — φερομενοι — haben die h. Männer Gottes geſprochen, II. Petr. 1, 21. Die Jünger Jeſu ſollen nicht beſorgt ſein, was oder wie ſie reden werden; es werde ihnen gegeben werden, was ſie reden ſollen; nicht ſie ſind es, die da reden, ſondern der Geiſt ihres Vaters iſt es, der in ihnen redet, Matth. 10, 19. 20. Von dieſem Geiſte Gottes getrieben redeten die Apoſtel in gewaltiger Rede (wie der Heiland, über dem der h. Geiſt war, Luc. 4, 18. 32.) am h. Pfingſtfeſte und überall ſpäter in Wort und Schrift; ſie müſſen reden, ſie können nicht ſchweigen; der Geiſt drängt ſie; ihre Rede iſt, wie bei den Himmliſchen, ähnlich dem Rauſchen vieler Waſſer, Apok. 19, 6. Ein ähnlich mächtiges Wirken des Geiſtes begegnet uns in der chriſtlichen Gemeinde zu Corinth, I. Cor. 12. 14. So auch war es bei den Propheten des alten Bundes. David ſagt: „Der Geiſt des Herrn hat durch mich geſprochen, und ſein Wort durch meine Zunge," II. Kön. 23, 2., was ebenfalls von allen übrigen Propheten und h. Sängern gilt. S. Einl. §. 6. — Sprudelt nun das Herz des Pſalmiſten ein gutes Wort, ſo iſt ſeine Zunge nicht verlegen um die Worte, um den Ausdruck ſeiner Gedanken; wiederum iſt es der h. Geiſt, der ſeine Zunge leitet, wie David ſagt: „Der Geiſt des Herrn hat durch mich geſprochen, und ſein Wort durch meine Zunge;" ſeine Zunge, geführt und geleitet vom h. Geiſte, iſt darum wie der Griffel in der Hand eines ſchnellen Schreibers; was er ſchreibt, iſt ihm diktirt vom h. Geiſte; cf. Conc. Trid. Sess. IV. — „Ein gutes Wort" — דָּבָר טוֹב — gut im eigentlichen Sinne, ein frommes, ein heilſames, ein ehrbares, ein nützliches, ein Gott wohlgefälliges Wort, entgegengeſetzt dem ſchlechten, dem ſchädlichen, unehrbaren, unnützen, Gott mißfälligen Worte, vgl. Matth. 12, 34—36. und opus bonum Matth. 5, 16. I. Tim. 3, 1. cf. Iſai. 52, 7. Es ſind alſo die Worte in unſerm Pſalm nicht irdiſche, leichtfertige, auf einen irdiſchen Gegenſtand ſich beziehende, ſondern überirdiſche, heilige, zu guten, frommen Gedanken erregende Worte. Wäre der Gegenſtand unſers Pſalmes nur ein irdiſcher, ſinnlicher, nur ein in den übertriebenſten Schmeicheleien ſich ergehendes Loblied auf einen irdiſchen Herrſcher und ſeinen Harem, ſo könnte der Pſalmiſt ſein Wort nicht ein gutes, heiliges nennen; es verſtieße wegen der hohen, übermenſchlichen, ſtarken, Gott allein zukommenden Ausdrücke gegen die Gott allein zukommende Ehre. — Uebrigens hat das Wort טוֹב auch die Bedeutung: vorzüglich, freudig, erhaben, ausgezeichnet, ſchön, und das hier eben-

lls in vollem Sinne, da der Pſalmiſt die Erhabenheit des Meſſias,
e Schönheit und Herrlichkeit ſeiner Kirche beſingt. — Schön und
äftig erklärt Calmet das Proömium des Pſalmiſten: Insolito igne
estuo: divino oestro agitor: mirificas plane sententias, car-
en eximium mens mea editura est . . . Plenus sum; nil mihi
aerendum est: tantum ut me oestro meo permittam, aut
estui, quo mens mea agitatur. Vgl. was Baruch von Jeremias
gt: „Aus ſeinem Munde, als ob er läſe, ſprach er zu mir alle
eſe Worte, und ich ſchrieb ſie mit Dinte ins Buch," Jerem. 36, 18.
urch Jeremias aber ſprach Gott, Cap. 1, 9; 2, 1. ꝛc. — Bellarmin
gt zu unſerer Stelle: Quamvis omnis divina scriptura sit ver-
m Dei, et a spiritu sancto inspirata, tamen multum interest
ter prophetias, et historias, vel epistolas; nam in edendis
ophetiis sancti scriptores non laborabant cogitando, sed
mpliciter loquebantur, vel scribebant, quae Deus illis osten-
bat. Sed cum sacri scriptores scribebant historias, vel
istolas, inspirabat quidem illos Deus, et dirigebat; sic tamen,
etiam ipsi memoriam exercerent, et ingenium.

„Dem Könige" — nicht irgend einem bloß menſchlichen, irdi-
en Könige, ſondern dem, der in Wahrheit, im höchſten Sinne und
κ' ἐξοχην den Namen König trägt. Was für einer, oder wer die-
r König ſei, iſt im ganzen Pſalm deutlich genug vom Pſalmiſten
sgeſprochen: er iſt der Schönſte vor allen Menſchenkindern, V. 3.,
iſt Gott, und ſein Thron ewig, V. 7. 8., ihm geziemt Anbetung
. 12., und ewiger Preis wird von den Völkern ihm gezollt, V. 18.
er König in unſerm Pſalm iſt derſelbe mit dem in Pſ. 2. 71. 109,
it dem Herrſcher, wovon geredet wird II. Kön. 23, 3. Iſai. 16, 1.
ich. 5, 2. Dan. 9, 25. Tob. 14, 9. Luc. 1, 32. Joh. 1, 49; 19, 19.
pok. 17, 14; 19, 16. Der König iſt der König-Meſſias, der
n Gott zum Könige über Sion Geſalbte, der wahre Sohn des
igen Königes, der ſeinem Sohn ein Hochzeitsmahl bereitete, Matth.
, 2., und der als König in ſeiner Herrlichkeit und himmliſchen
chönheit einſt zum Gerichte ſitzen wird, daſ. 25, 31. 34.

Nach dieſem Proömium, worin der Pſalmiſt bekennt, daß ſein
ort das des h. Geiſtes ſei, geht er, in Form einer Apoſtrophe an
n König, zur Schilderung ſeiner Schönheit, Anmuth, Majeſtät,
acht, ſeines Thrones, ſeiner Gerechtigkeit und Heiligkeit und der
rigen ihn auszeichnenden Eigenſchaften über.

V. 3. „Schön biſt du an Geſtalt vor den Menſchenkindern;
Anmuth iſt ausgegoſſen auf deinen Lippen:
Darum weil Gott dich geſegnet hat in Ewigkeit.“

In dieſem Verſe werden zwei Momente zum Lobe des Königs-Meſſias, wie der chaldäiſche Paraphraſt ergänzt, angegeben: Schönheit der Geſtalt, und Anmuth auf den Lippen. Der Meſſias iſt ſchön vor den Menſchenkindern יָפְיְפִיתָ מִבְּנֵי אָדָם; מִן drückt im Hebräiſchen den Comparativ aus: ſchöner biſt du, als alle Menſchenkinder, oder: du biſt der Schönſte unter allen Menſchenkindern. Der König-Meſſias erſcheint in unſerer Stelle, wie überhaupt im ganzen Pſalm, in unausſprechlicher Schönheit und Herrlichkeit, der alle anderen Menſchenkinder weit hinter ſich zurückläßt, mit welchem keiner der Menſchen einen Vergleich aushalten kann. Er erſcheint alſo nicht im Zuſtande ſeiner Armuth und tiefen Erniedrigung und Unanſehnlichkeit, in der er auf Erden lebte und am Ende ſeines Lebens, bei ſeinem Leiden, „Geſtalt und Schönheit nicht hatte,“ und der Verachtetſte, der novissimus virorum, der aufhörte, ein Menſch zu ſein, und wie ein verächtlicher Wurm geworden war, Iſai. 52, 14; 53, 2. 3. Pſ. 21, 7; ſondern er erſcheint in unſerm Pſalm in ſeiner Herrlichkeit nach ſeinem Leiden, nach ſeiner Auferſtehung, in ſeiner Herrlichkeit im Himmel als Menſchenſohn (das liegt in dem: vor den Menſchenkindern, denn der Vergleich muß auf den verglichenen Gegenſtand eine nothwendige Beziehung haben). In dieſer Herrlichkeit ſchaueten Daniel und Johannes den Menſchenſohn (Dan. 7, 13. 14. Apok. 1, 13.) und letzterer ihn auch als herrlichen König, Apok. 19, 11—16; in dieſer Herrlichkeit offenbarte ſich Jeſus einmal ſeinen Jüngern bei der wunderbaren Verklärung, Matth. 17, ähnlich der Erſcheinung in der Apok. 1, 13 ff. Von dieſer ganz beſonders gilt das Wort des h. Johannes: „Wir haben geſehen ſeine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie des Eingebornen vom Vater,“ Joh. 1, 14. Der h. Petrus, die Verklärung erzählend, ſagt: „Wir waren Augenzeugen ſeiner Herrlichkeit. Denn da er von Gott dem Vater verherrlichet und verklärt ward, erſcholl, u. ſ. w. II. Petr. 1, 16. 17. Im Hohenliede preiſet die Braut, die Kirche, die Schönheit ihres Geliebten, des Meſſias: „Siehe, du biſt ſchön, mein Geliebter, und zierlich,“ Cap. 1, 15. Eine weitere Schilderung ſeiner Schönheit ſ. Cap. 5, 10—16. — Nur höchſt unvollkommen und geſucht könnte man die Schönheit des Meſſias in unſerer Stelle haupt-

ſächlich von ſeiner geiſtigen Schönheit erklären, die er unter der erniedrigten Knechtsgeſtalt verborgen trug: von ſeiner Lehre, ſeiner Weisheit, Heiligkeit (Hebr. 7, 26.), Güte, Barmherzigkeit, Wunderwirkung, oder beſonders von ſeiner hypoſtatiſch mit ſeiner Menſchheit verbundenen Gottheit. Aus dem Grunde vorzüglich möchte dieſe vielfach adoptirte Erklärung nicht haltbar ſein und den Sinn unſerer Stelle nicht ausdrücken, da die ewige Herrſchaft des Meſſias, ſein ewiger Thron (V. 7.), erſt nach ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt begann, Pſ. 109, 1. coll. Apgſch. 2, 30. 34. 36; 5, 31. Röm. 14, 9; auch von da an beginnt erſt die Unterwerfung ſeiner Feinde (hier V. 6. coll. Pſ. 2. 109; die Apok. passim); auch von da an hat erſt der Heiland eine Kirche, die er mit ſeinem Blute erworben hat (Apgſch. 20, 28.), um ſich demnächſt mit ihr zu vermählen; auch ſein ewiger Preis von den Völkern V. 18. beginnt erſt von der Zeit ſeiner Himmelfahrt an, vgl. Phil. 2, 8—11. Bellarmin verbindet mehrere Sinne mit einander: „Si respicias *divinitatem*, infinita pulchritudine praeditum videbis; si respicias *spiritualem animae pulchritudinem*, speciosus Christus est prae omnibus spiritibus creatis; si respicias *splendorem corporis ejus glorificati*, pulchrior sole est, et pulchritudinem ejus sol et luna mirantur.“ Da in unſerer Stelle von der Schönheit des Meſſias vor den Menſchenkindern die Rede iſt, ſo können wir nur die Schönheit deſſelben als Menſchenſohnes, den Glanz ſeines verklärten Leibes hier finden; welche aber eben als himmliſche Schönheit zugleich eine mehr geiſtige iſt, wie denn der verklärte Leib ein geiſtiger genannt wird, I. Cor. 15, 44. vgl. 40—49. Man darf in eine Stelle nicht mehr hineintragen, als dem kritiſch haltbaren Sinne nach darin liegt; der Exeget darf nicht amplificiren.

„Anmuth iſt ausgegoſſen auf deinen Lippen.“ Redet der vorige Satz von der Schönheit des Meſſias im Allgemeinen, ſo geht dieſer auf das Specielle über, auf die Anmuth, Holdſeligkeit ſeiner Lippen. Derſelbe iſt wiederum zu verſtehen von der äußeren Erſcheinung, der äußeren himmliſchen holdſeligen Anmuth, welche ſeine Lippen umſchwebt, da gerade auf den Lippen die innere Gnade, Freundlichkeit, das Wohlwollen und die Güte als Anmuth, Lieblichkeit und Holdſeligkeit (חֵן) ſich offenbaret. Vgl. Hohel. 5, 13.: „Seine Lippen ſind wie Lilien, die von der beſten Myrrhe triefen.“ „*Diffusa*“ iſt geſagt, ut ostendatur *permanens* gratia in labiis, bemerkt Bellarmin; alſo nicht eine vorübergehende, ſondern eine ewig ſich gleichbleibende Anmuth umſchwebt ſeine Lippen; und in dieſer

himmliſchen, anziehenden, vollkommenen Anmuth, die er im Zuſtande ſeiner Herrlichkeit auf ewig beſitzt, erſcheint er voll Gnade und Holdſeligkeit — gratia — χαρις — den Seligen im Himmel. Von Beredſamkeit, Anmuth in der Rede iſt, wie das von faſt allen Auslegern geſchieht, unſere Stelle nicht zu verſtehen; alſo nicht von der holdſeligen Rede Jeſu, Luc. 4, 22; nicht von ſeinen holdſeligen, freundlichen Einladungen, Tröſtungen, Verheißungen, ſeinen Worten voll Gnade und Wahrheit und des ewigen Lebens, Matth. 5. 6. 7; 11, 28—30. Joh. Cap. 14—17. Iſai. 42, 2. 3; 50, 4; 61, 1—3. Apok. 1, 17. 18; 2, 7—10. 17. 26; 3, 5. 11. 12. 20. 21. Matth. 25, 34—40. Dieſer Sinn widerſtreitet den einfachen Worten ſelbſt, da „Anmuth auf den Lippen" nur die oben gegebene Bedeutung hat; da ferner dem Parallelismus gemäß dieſer zweite Satz, ebenfalls wie der erſte, nur von der in die Augen fallenden Anmuth reden kann; endlich der ganze Pſalm nicht auf die Zeit des Erdenlebens Chriſti ſich bezieht. Will das Hohelied von der holdſeligen Rede des Bräutigams reden, ſo ſagt es: „Seine Kehle iſt überaus ſüß," Cap. 5, 16; und dahin könnten die aus der Apokalypſe citirten Stellen gehören.

„Darum weil Gott dich geſegnet hat in Ewigkeit." Das Hebräiſche עַל־כֵּן iſt hier nicht nude als propterea, als Folge des Vorhergehenden zu nehmen: „weil du ſo ſchön biſt, ſo hat dich Gott deshalb geſegnet," ſondern es ſteht hier für עַל־כֵּן כִּי oder עַל כִּי אֲשֶׁר = *propterea quod*, oder *quandoquidem*, weil, dieweil, darum weil, vgl. V. 8. Alſo der Grund, die Urſache der Schönheit, der Anmuth, iſt eben der Segen, den Gott für ewige Zeiten über den Gottmenſchen ausgegoſſen hat. „Non scilicet, quia formosus fuisti, sed ideo benedixit tibi, *ut esses* formosus," Geierus. Auch Bellarmin ſagt: „Inde — ex benedictione Dei — tanquam ex fonte manaverunt omnia dona, quae in Christi humanitatem copiosissime fusa sunt." Die Schönheit iſt nicht die Urſache des Segens, ſondern umgekehrt der Segen die Urſache der Schönheit, vgl. Geneſ. 18, 5; 19, 8. Vgl. was der h. Hieronymus von der Prädeſtination ſagt: „Non ideo Deum homines praedestinasse, *quod* sancti *fuerint*, sed *ut essent*." *Calmet* dissert. de praedest.

Geſegnet — mit allen höchſten Gaben himmliſcher Schönheit und Anmuth, mit der ſtrahlendſten Verherrlichung im Himmel. Um dieſe Verherrlichung im Himmel hat der Heiland ſeinen Vater: „Verherrliche mich nun auch bei dir ſelbſt, o Vater, mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war," Joh. 17, 5., und in

dieſer ſollen wir einſt ihn ſehen, V. 24. Vgl. Apgſch. 3, 13: *Glorificavit* filium suum Jesum," coll. Joh. 12, 16. Jeſus iſt der *Benedictus*, qui venit in nomine Domini, Matth. 21, 9; 23, 39., und der *Deus benedictus* in saecula, Röm. 9, 5. Die Expoſition dieſes in Ewigkeit dauernden Segens, dieſer ewigen Verherrlichung des Lammes, des Menſchenſohnes, des Gottmenſchen, haben wir in der Apok. 5, 12. 13: Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere *virtutem*, et *divinitatem* (griechiſch: πλουτον), et *sapientiam*, et *fortitudinem*, et *honorem*, et *gloriam* (δοξαν), et *benedictionem* (εὐλογιαν) . . . sedenti in throno, et Agno, *benedictio*, et *honor*, et *gloria*, et *potestas* in saecula saeculorum." Die Worte in unſerer Pſalmenſtelle: *in aeternum* — לְעוֹלָם — nöthigen uns, den Segen Jehovah's für die Verleihung der ewigen Herrlichkeit, Ehre, Macht, Weisheit und Stärke, zu nehmen; nicht dürfen wir ihn einſchränken auf den Segen, womit er ausgerüſtet war zur Erfüllung ſeines meſſianiſchen Werkes auf Erden; wohl aber müſſen wir ſagen, daß der Segen, den Gott in reichſter Fülle ausgoß über die Menſchheit Jeſu, da er eben über dieſe (nicht über ſeine Gottheit) den h. Geiſt herabſendete (Geiſt und Segen ſteht ſynonym, Iſai. 44, 3.), die Urſache dieſer Verherrlichung der Menſchheit Jeſu geweſen (Iſai. 11, 2. 3; 42, 1; 61, 1. Matth. 3, 16.); wie denn auch wir, nach dem verherrlichten Bilde des Herrn, und zwar in Folge der ſacramentalen Gnaden des Chriſtenthums, der Taufe, Firmung u. ſ. w., einſt umgewandelt werden von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geiſt des Herrn, II. Cor. 3, 18. Wie der h. Geiſt die Menſchheit des λογος in der h. Maria bildete (Luc. 1, 35.), ſie bei der Taufe ohne Maaß mit den höchſten Gaben bleibend erfüllte (Joh. 1, 32. 33; 3, 34.): ſo iſt er es auch, der die ewige Verherrlichung, die namenloſe Schönheit des Menſchenſohnes im Himmel ihm verlieh, da ja der Chriſtus als ſolcher — die menſchliche Natur des λογος und die Erfüllung derſelben mit ſeinen Gaben — das Werk des h. Geiſtes iſt. Vgl. noch V. 8. — Sonach alſo haben wir unſern ganzen Vers durchaus im ſublimſten, vollkommenſten Sinne zu nehmen: von der durch Gott, näher: durch den h. Geiſt, bewirkten himmliſchen Schönheit, Anmuth und Holdſeligkeit (Hohel. 5, 16.) des Gottmenſchen, des „Königs der Herrlichkeit," von der ſeine geiſtige Schönheit, ſeine fleckenloſe Heiligkeit auf Erden, verhüllt unter ſeiner niedrigen Knechtsgeſtalt, nur der Grund und Anfang iſt, nur ein ſchwaches Bild, nur ein geringer Theil.

In den folgenden drei Verſen wird der Meſſias als mächtiger,

glorreicher Beſieger ſeiner Feinde dargeſtellt: was ebenfalls nur gilt von der Zeit der Verherrlichung des Gottmenſchen an, wo er als ſolcher zur Rechten des Vaters ſitzet, Pſ. 109, vgl. Pſ. 2. In der Apokalypſe gleich im 1. Cap. erſcheint der Gottmenſch, der Menſchenſohn, in ſeiner Herrlichkeit; in den bald folgenden iſt er der Rächer ſeiner Feinde, und nach Beſiegung derſelben beginnt das ewige Hochzeitsfeſt des Lammes, Cap. 19., wie auch in unſerm Pſalm dieſe Folge hervortritt.

V. 4. „Gürte dein Schwert um die Hüfte, Allmächtigſter!
Zeuch an deine Majeſtät und deinen Schmuck!

V. 5. Ja, deinen Schmuck! — Siegend reite daher —
Um der Wahrheit willen, und ſtreite für Gerechtigkeit:
Und lehren wird dich furchtbare Thaten deine Rechte.

V. 6. Deine ſcharfen Pfeile
(Völker fallen unter dir —)
In dem Herzen der Feinde des Königes ſind.“

Zuerſt Einiges über die gegebene Ueberſetzung.

V. 4. In dem zweiten Hemiſtich muß, da die darin vorkommenden Hauptwörter im Hebräiſchen ohne Präpoſition, alſo im Accuſativ ſtehen, aus dem vorigen erſten Hemiſtich ein entſprechendes Zeitwort ergänzt werden. Das Zeitwort חָגַר heißt umgürten in erſter Bedeutung, dann überhaupt anthun, anlegen, anziehen, Joel 1, 8., und gar tropiſch: „mit Jubel gürten ſich die Hügel,“ Pſ. 64, 13. Zu ſeinem Schwerte ſoll der König auch ſeine Majeſtät, ſeine königliche Hoheit und Pracht anlegen. Dieſer Schmuck aber iſt ein heiliger, wie Pſ. 109, 3: בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ in splendoribus sanctitatis.

V. 5. „Siegend reite daher“ — צְלַח רְכַב — zwei Imperative, wovon der eine das Wie des andern ausdrückt oder zur Erklärung des andern dient, da ſie ohne das verbindende (וְ) innigſt zuſammenſtehen. רָכַב heißt reiten, צָלַח fortſchreiten, fortkommen, glücklichen Fortgang, Erfolg haben, vgl. Iſai. 53, 10; daher die Ueberſetzung: ſiegend reite daher! Bellarmin ſagt: „Cum reges inaugurabantur (adde: et ad hostes debellandos procedebant), *equum regium equitabant*, cf. III. Reg. 1; et sedere in curru triumphali proprium est regum, qui hostes proelio vicerunt.“

— Das Mittelglied wird meiſt gegeben: *propter veritatem et mansuetudinem et justitiam.* Das erſte: propter veritatem, iſt genau nach dem Hebräiſchen: עַל־דְּבַר־אֱמֶת — secundum verbum veritatis = propter veritatem, mit dem Sinne: zu Gunſten der Wahrheit, um der Wahrheit den Sieg zu verſchaffen. Das folgende aber heißt im Hebräiſchen: וְעַנְוָה־צֶדֶק, welches Geierus gibt: *et exaudi justitiam;* offenbar iſt die Form עַנְוָה eine Verbalform (fut. 1. Kal cum ה parag. mutata tertia radicali in vav, adinstar לְרָאוֹת ad videndum, Ezech. 28, 17. Geierus); Sanftmuth aber heißt עֲנָוָה, welche Eigenſchaft ohnehin hier bei dem Zuge des Meſſias gegen die Feinde nicht paßt, vgl. V. 6. und Pſ. 2, 9; 109, 5. 6. Das Zeitwort עָנָה I. aber heißt antworten, erhören, auch verkünden; der Pſalmiſt fordert alſo den König auf, für die Wahrheit gegen die Feinde zu ziehen, und die Gerechtigkeit zu erhören, die ihn — den Gerechtigkeit liebenden, V. 8. — als ihren Sachwalter anruft, ſie zu retten, zu ſchützen, zu vertheidigen; daher überſetzt werden kann: und ſtreite für die Gerechtigkeit. Vgl. Pſ. 21, 22. und Pſ. 16, 1: שִׁמְעָה יי׳ צֶדֶק — höre, Jehovah, Gerechtigkeit!

Die Sache betreffend: ſo hat der Pſalmiſt in V. 3. den Meſſias in ſeiner himmliſchen Schönheit und Anmuth erſchauet und geſchildert. Er, der Menſchenſohn, ſitzet auf dem Throne der Majeſtät Gottes im Glanze ſeiner Herrlichkeit, vgl. Pſ. 109, 1. 5. Sein Thron ſtehet freilich feſt auf ewig und immer (V. 8.); aber Feinde in Menge kämpfen gegen ihn und ſein Reich auf Erden, um ſein ſo theuer erworbenes Erbtheil zu zerſtören zu ſuchen, vgl. Pſ. 2, 1—3. Dieſe Feinde im Geiſte ſchauend (hier V. 6.), mahnt der Pſalmiſt den mächtigen König in einer an ihn gerichteten Apoſtrophe: „Du, o Schönſter und Holdſeligſter, auf ewig geſegnet von Gott: vergiß nicht deines Erbes, deines Reiches! Siehe herab auf das frevelhafte Thun deiner Feinde: gürte dein Schwert um die Hüfte, Allmächtigſter! lege an alle deine göttliche Majeſtät und Glorie, die Feinde damit zu ſchrecken, zu Boden zu ſtürzen, in Verwirrung zu bringen (vgl. wie Saulus bei der himmliſchen Lichterſcheinung zu Boden ſtürzte, ähnlich die Jünger bei der Verklärung, die Wächter bei dem Glanze des Engels, desgleichen die Hirten, Johannes auf Patmos bei der Erſcheinung des verherrlichten Menſchenſohnes, Apgſch. 9, 3. 4. Matth. 17, 5. 6; 28, 3. 4. Luc. 2, 9. Apok. 1, 17. cf. 20, 11.). Streite glücklich gegen ſie für die Wahrheit und Gerechtigkeit, die jene verfolgen und nicht anerkennen wollen, für deine vom Himmel gebrachte ewige

Wahrheit, für deine gerechte Sache (vgl. Isai. 42, 3. Joh. 16, 9. 10.). Furchtbare Thaten wirst du an ihnen vollbringen (s. Ps. 109, 5. 6.); deine scharfen Pfeile werden in das Herz deiner Feinde dringen, die Völker — עַמִּים — die widerspänstigen, welche dich und dein Reich nicht wollen (Luc. 19, 14. Ps. 2, 3.), werden fallen unter dir, von deiner Hand getroffen, Isai. 50, 11: „Von meiner Hand widerfährt euch dieses, in Schmerzen werdet ihr daliegen.“ — Zu beachten ist hier wiederum, daß Ps. 2. und 109. nur reden von Jesus nach seinem Leiden, nach seiner Auferstehung. Unsere so ganz damit übereinstimmende Stelle zeigt deutlich, daß sie ebenfalls nur von der Zeit der Verherrlichung Jesu gelten könne, und demnach der ganze Psalm.

Suchen wir nun eklatante Parallelstellen im N. T., so finden wir dieselben in der Apokalypse an zwei Hauptstellen (wiewohl die ganze Apokalypse ihrem Gesammtinhalte nach als Erklärung unserer drei Verse dienen kann). Die erste Stelle ist Cap. 6, 2: „Ich sah, und siehe! ein weißes Roß, und der darauf saß, hatte einen Bogen, und es ward ihm eine Krone gegeben, und er zog aus siegend, und um zu siegen.“ Vgl. siegend reite daher; zeuch an deinen Schmuck; deine Pfeile in dem Herzen deiner Feinde sind. — Die zweite — größere — Stelle ist Apok. 19, 11—16: „Und ich sah den Himmel offen, und siehe! ein weißes Pferd, und der darauf saß, hieß der Treue und Wahrhaftige; und er richtet und streitet in Gerechtigkeit. Seine Augen waren wie Feuerflammen, und auf seinem Haupte waren viele Kronen (= sein majestätischer göttlicher Schmuck). Er war angethan mit einem Kleide, das mit Blut besprengt ist (cf. Isai. 63, 1 ff.), und sein Name ward genannt: Wort Gottes ... Und aus seinem Munde geht ein scharfes zweischneidiges Schwert, daß er damit die Völker schlage (vgl. Cap. 6, 4.). Er wird über sie herrschen mit eisernem Scepter ... Auf seinem Kleide und auf seiner Hüfte ist geschrieben: König der Könige, und Herr der Herrscher.“ Vergleichen wir zu diesen überraschend ähnlichen, so genau übereinstimmenden Stellen der Apokalypse noch den 2. und 109. Ps. an den betreffenden Stellen, so steht die Messianität unserer Verse außer allem Zweifel. — Zu beachten ist noch im V. 4. unserer Psalmenstelle im ersten Hemistich das Wort גִּבּוֹר Starker, Mächtiger, Allmächtigster, vgl. Deut. 10, 17: „Der große Gott, mächtig und furchtbar.“ Besonders aber vgl. Isai. 9, 6. (5.), wo der Messias אֵל גִּבּוֹר Deus fortis genannt wird, mit Cap. 10, 21., wo derselbe Ausdruck von Jehovah gebraucht wird. Zu dem גִּבּוֹר unserer

Stelle vgl. noch Apok. 5, 5: „Es hat geſiegt der Löwe vom Stamme Juda, die Wurzel David's.“ — Da dieſer Mächtige, der alsbald (V. 7. 8.) Gott genannt wird, ausziehen ſoll für Wahrheit und Gerechtigkeit, ſo iſt an einen irdiſchen König nicht zu denken; Wahrheit und Gerechtigkeit gehören dem geiſtigen Reiche Jeſu Chriſti an, bilden die zwei Grundpfeiler ſeines Reiches: den Glauben und die Sitten; vgl. Joh. 18, 36. 37. Matth. 6, 33; 5, 6. Eph. 5, 9. cf. Iſai. 42, 3. 6; 45, 8. Pſ. 71, 2. 7. Röm. 14, 17. Und der für beides Streitende heißt der Treue und Wahrhaftige, der in Gerechtigkeit ſtreitet, Apok. 19, 11. — Zu Schwert (V. 4.) vgl. noch Iſai. 49, 2. Apok. 1, 16. coll. Iſai. 11, 4. Zu Pfeile ebenfalls Iſai. 49, 2. — Nach Pauli Lehre ſollen auch wir zur Beſiegung der geiſtigen Feinde unſers Heiles anziehen die Waffenrüſtung Gottes: uns umgürten mit Wahrheit, mit dem Harniſch der Gerechtigkeit, ergreifen den Schild des Glaubens, den Helm des Heils, das Schwert des Geiſtes, Eph. 6, 10—17. cf. I. Theſſ. 5, 8. Iſai. 59, 17. — Zu Majeſtät — הוֹד — vergleicht Coccejus ſehr treffend die Stelle Zach. 6, 13: „Er — deſſen Name Sproß iſt (צֶמַח), der den geiſtigen Tempel des Herrn bauen wird, V. 12. — er wird Majeſtät tragen (יִשָּׂא הוֹד), und ſitzen und herrſchen auf ſeinem Throne, und Prieſter ſein auf ſeinem Throne.“ Beide Ausdrücke הוֹד und הָדָר Majeſtät und Schmuck, werden verbunden von Gott gebraucht, Pſ. 95, 6; 104, 1; 110, 3. vgl. Job. 40, 5 (Hebr. 40, 10.); ſie bezeichnen in ihrer Zuſammenſtellung alſo etwas Gott allein Zukommendes, was hier nun dem Meſſias, zum Beweiſe ſeiner Gottheit, ebenfalls beigelegt wird. Seine Majeſtät und ſein Schmuck iſt göttlich. — Furchtbare Thaten — נוֹרָאוֹת, ein Ausdruck, welcher ebenfalls faſt ausſchließlich von den großen, furchtbaren Thaten Gottes gebraucht wird, Pſ. 105, 22; 138, 14; 144, 6. II. Kön. 7, 23. Deut. 10, 21. I. Chron. 17, 21. Iſai. 64, 3 (hebr. 2.), und ſomit wiederum einen Beweis für die Gottheit des Subjects unſers Pſalmes liefert, da ihm ebendieſelben furchtbaren Thaten beigelegt werden, wie Jehovah. — Deine Rechte. Was Jehovah wirkt, wird beſtändig als durch deſſen Rechte gewirkt dargeſtellt; ſo nun auch hier beim Meſſias, die Gleichheit des Wirkens anzudeuten, cf. Joh. 5, 17. — Vgl. beſonders Pſ. 117, 16: Dextera Domini fecit virtutem; dextera Domini exaltavit me; cf. Pſ. 17, 36; 20, 9; 43, 4; 59, 7; 62, 9; 89, 12 107, 4. ꝛc. — Pfeile — überhaupt alle und jegliche tief eindringende Mittel, alle wirkſamen, tief fühlbaren Strafen, durch welche der Meſſias

die Feinde trifft und beſiegt, vgl. Pſ. 63, 8; 17, 15; 37, 3; 143, 6. II. Kön. 22, 15. Job. 6, 4. Deut. 32, 23. 43. — Einige verſtehen dieſen V. 6. auch von der Unterwerfung der Völker durch die tief eindringende Macht der Wahrheit, welcher dieſelben ſich demüthig unterwerfen, ihr Herz davon ergriffen werden laſſen. Geierus u. A. Indeß iſt dieſe Auffaſſung durchaus gegen den klaren Buchſtaben dieſer drei Verſe, und gegen die vielen anderen Stellen des A. und N. T., in denen dem Meſſias das Strafgericht über die Feinde zugeſchrieben wird und er ſelbſt dieſes ſich vindicirt, vgl. Matth. 21, 44. und die Apokalypſe.

V. 7. „Dein Thron, o Gott, ſtehet ewig und immer;
Ein Scepter der Gerechtigkeit iſt das Scepter deines Reiches.“

Der Zuſammenhang dieſes Verſes mit dem vorigen iſt: die Feinde werden gegen dich und dein Reich nichts vermögen, du wirſt ſie beſiegen: denn du biſt Gott, und dein — als Gottes — Thron ſtehet feſt auf ewig. „Venit tandem ad supremam dignitatem Messiae, et apertissime vocat eum Deum, et sedem regni ejus aeternam. Q. d. sedes tua, o Christe Deus, non temporalis erit, ut fuit Davidis et Salomonis, sed manebit in saeculum saeculi.“ Bellarmin. In dieſem Verſe alſo, wie auch im folgenden, wird das Subject des Pſalmes, der hochherrliche und mächtige König, deſſen Name in der Apok. 19, 13. Wort Gottes iſt, das von Ewigkeit, und Gott iſt (Joh. 1, 1. 2.), ausdrücklich Gott (אֱלֹהִים) genannt. Bloßen Menſchen wird dieſer Ausdruck nicht beigelegt, wenigſtens nicht einer einzelnen Perſon in dieſem klaren Sinne, wie hier und V. 8. vgl. V. 12., wo noch die Anbetung, und V. 18., wo ewiger Lobpreis beigefügt wird. Nur zu Moſes ſagte Gott: „Siehe, ich habe dich zum Gott (אֱלֹהִים) geſetzt dem Pharao,“ Exod. 7, 1., was aber nur ſagen will, Moſes ſolle in göttlicher Autorität und Wunderkraft vor Pharao erſcheinen. Nach Exod. 21, 6; 22, 7. 8. könnte es ſcheinen, als ob der Ausdruck auch Obrigkeiten und Richtern beigelegt werde; aber Deut. 19, 17. zeigt, daß Elohim hier Gott ſelbſt ſei, welchen die richtenden Prieſter nur repräſentirten. Noch werden Pſ. 81, 1. 6. die Richter und Könige Elohim und Söhne des Höchſten genannt (vgl. Joh. 10, 34. Apgſch. 17, 28.), wo aber Elohim gleich durch Söhne des Höchſten erklärt wird, um zu zeigen, in welchem Sinne es zu nehmen ſei: als ſolche, welche in ihrem

Amte Gott auf Erden repräſentiren und deswegen mit dieſem Ehrennamen, der Autorität wegen und der väterlichen Sorge, die Gott für ſie hegt, benannt werden, welche Benennung alſo mehr dem Amte, als der Perſon, gilt. Die weſenhafte Gottheit des Meſſias iſt aber an mehrern andern Stellen klar ausgeſprochen, vgl. Pſ. 2, 7; 109, 1. 5. Iſai. 4, 2; 7, 14; 9, 6; 35, 4. Mich. 5, 1. Oſee 1, 7. Zach. 13, 7. Mal. 3, 1. Auch iſt noch zu bemerken, daß in den korachitiſchen Pſalmen der Name Elohim der ausſchließliche Name für Gott iſt (Allioli, De Wette). Den Vocativ hat man aus unſerer Stelle, zur Schwächung derſelben, zu entfernen ſich bemühet, indem man überſetzt: dein Thron Gottes, oder: dein Thron iſt ein göttlicher, von Gott beſchützter (De Wette, Geſenius); doch hat der hebräiſche Text vor Elohim einen Accent. *distinct.* (֜ *tifcha*), verbunden mit einem conjunct. ֫ Munach cf. V. 9; auch Paulus Hebr. 1, 8. drückt den Vocativ aus; endlich iſt der andere Sinn höchſt gezwungen und auf Schrauben geſtellt. Vgl. die Attribute, die nur Gott zukommen, in V. 4. 5: Majeſtät und Schmuck, und: furchtbare Thaten. — Ferner: ſollte Elohim der Genitiv ſein, ſo hätte nach der Aehnlichkeit des zweiten Hemiſtichs, wo nach Scepter der Genitiv folgt, dann aber wiederholt wird (ein Scepter der Gerechtigkeit iſt das Scepter deines Reiches), auch im erſten das Wort Thron wiederholt ſein müſſen: Dein Thron Gottes iſt ein Thron der Ewigkeit. So bleibt die ungezwungenſte Ueberſetzung immer die: Dein Thron, o Gott, iſt ewig und immer. Iſt nun der König unſers Pſalmes, wie der Herrſcher in Iſrael (Mich. 5, 1.), wahrhafter Gott, ſo iſt ebendarum auch ſein Thron feſtſtehend ewig und immer; und eben ſo richtig iſt umgekehrt der Schluß: ſteht der Thron des Königs feſt ewig und immer, ſo kann er nicht ein irdiſcher König, ſo muß er Gott ſein, denn nur Gottes Thron, nicht der eines bloßen Menſchen, ſtehet ewig und immer. Die Worte עוֹלָם וָעֶד deuten durch ihre Zuſammenſtellung auf die Ewigkeit im ſtrengſten, Gott allein zukommenden Sinne, vgl. Exod. 15, 18; Pſ. 9, 6; 10, 16 (nach dem Hebräiſchen); 44, 18; 47, 15; 51, 10; 103, 5; 144, 13. 21; oder genauer hier: *usque ad consummationem saeculi* (Matth. 28, 20. coll. Joh. 14, 16. Matth. 16, 18.), denn darnach wird der Heiland das Reich dem Vater wieder übergeben, und ſich auch ſelbſt dem Vater unterwerfen, I. Cor. 15, 24—28. cf. Apok. 21, 3. Ueber den ewigen Beſtand des Thrones des Meſſias in dem angegebenen Sinne vgl. Pſ. 71, 5. 17; 88; Iſai. 9, 7. Mich. 4, 7. Dan. 2, 44. 45; 7, 13. 14. Luc. 1, 33. Joh. 12, 34. S. die

Erklärung zu II. Kön. 7, 11—16. oben Nr. 8. — Vgl. noch Zach. 6, 12. 13.

Im erſten Hemiſtich unſers Verſes iſt von dem Throne des Meſſias die Rede, auf welchem derſelbe ſitzet. Ein anderes Attribut der Könige iſt das Scepter; davon redet der Pſalmiſt im zweiten Hemiſtich. Es iſt ein Scepter der Gerechtigkeit (שֵׁבֶט מִישׁר sceptrum rectitudinis, von יָשַׁר), und drückt die Eigenſchaft des Königes aus, ſtets und unter allen Umſtänden, ohne Anſehen der Perſon, nur nach dem wahren Verdienſte oder Mißverdienſte, einem jeden zu vergelten (justitia distributiva); was bei dem Herrn allein möglich iſt, der nicht richtet nach dem Augenſcheine, und nicht ſtraft nach Hörenſagen, der Herzen und Nieren erforſchet, Iſai. 11, 3. Joh. 2, 25; 5, 29. 30. Apok. 2, 23. Ueber die Gerechtigkeit des Meſſias als ein auszeichnendes Merkmal ſeiner Herrſchaft vgl. Pſ. 71, 2. 7. Iſai. 11, 5.

Redete nun unſer Vers von der justitia Messiae distributiva, ſo redet der folgende von der Gerechtigkeit und Heiligkeit, in wiefern er ſelbſt dieſelben als innere, ſein eigenes Sein und Weſen angehende, Vollkommenheiten beſitzt — qua ipse justus et sanctus est, und in wiefern er dieſe Gerechtigkeit und Heiligkeit auch an Anderen liebt; ſo wie Gottes Heiligkeit darin beſteht, daß er ſelbſt, ſeinem innerſten Weſen nach, heilig iſt, das Gute liebt und das Böſe haſſet, an ſich und für ſich, für ſeine eigene Perſon, und hinwieder auch an den moraliſchen Geſchöpfen.

V. 8. „Du liebeſt die Gerechtigkeit, und haſſeſt den Frevel:
Darum weil dich geſalbet hat, o Gott, dein Gott —
Mit dem Oele der Freude, vor deinen Genoſſen.“

צֶדֶק und רֶשַׁע Gerechtigkeit und Frevel ſind die diametralen Gegenſätze in moraliſchem Sinne. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Meſſias, qua ipse justus et sanctus est, et justitiam et sanctitatem in aliis diligit, und welche in ihm ſubſtanziell iſt in höchſter Fülle und Vollkommenheit, wie in Gott, und nicht als eine justitia et sanctitas mere legalis et imputata, wie bei den Gerechten und Frommen des A. T., ſie wird an zahlreichen Stellen des A. und N. T. ihm beigelegt. Die betreffenden Stellen ſiehe unten Iſai. 11, 5. und 53, 11. citirt. — Der Grund dieſer vollkommenen Gerechtigkeit und Heiligkeit in dem Meſſias als ſolchem, d. i. als Menſchenſohne, als David's Sohne dem Fleiſche nach (Röm. 1, 3.),

als Gottmenſchen, iſt die von Gott in reichſtem Maaße, ja ohne Maaß, über ihn ausgegoſſene Salbung mit dem Oele der Freude (d. i. mit dem h. Geiſte). עַל־כֵּן wie oben V. 3. = propterea quod, quandoquidem, und iſt nicht zu überſetzen: darum hat dich geſalbet u. ſ. w., als ob dieſe Salbung eine Folge der Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit der Grund der Salbung wäre. — „Dein Gott," vgl. die Worte des Heilandes: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott," Joh. 20, 17. cf. Pſ. 21, 2. II. Cor. 11, 31.: „Gott, der Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti." Gott iſt der Gott des λογος ſowohl, als Chriſti des Gottmenſchen. Die gleichen Namen aber: אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ o Deus, Deus tuus, zeigen bei der Identität des Weſens den Unterſchied der Perſonen an. Wohl haben Aeltere und Neuere (Aquila, De Wette u. A.) beide Wörter im Nominativ genommen: „es hat dich geſalbet Gott, dein Gott," das zweite als Wiederholung zur Verſtärkung, cf. Pſ. 62, 1. Geierus ſagt: In nominativo etiam hanc vocem — Elohim — accipit Aquila; sed corrigitur ab Hieronymo *ad Principiam* epist. 140., qui in vocativo merito cum orthodoxis exponit. Vgl. auch V. 3., wo Elohim nur einmal ſteht. Da nun im vorigen V. 7. der König Elohim genannt worden iſt, ſo kehret in unſerm V. 8. dieſe Bezeichnung zurück. Den ſtärkſten Beweis aber dafür, daß der Meſſias in dieſem 8. Verſe als Gott angeredet wird, gibt die Stelle Iſai. 61, 1. 8. Der Meſſias redet dort, ſagt im 1. Verſe, der Geiſt des Herrn ſei über ihm, denn Jehovah habe ihn mit demſelben geſalbet (wie in unſerer Stelle). Im V. 8. ſagt nun derſelbe Meſſias: „Ich, Jehovah, liebe das Recht" — ganz ähnlich wiederum unſerer Stelle. Der Name Elohim wechſelt oft mit Jehovah. Es iſt ſomit kein Zweifel, daß in unſerm wie im vorigen Verſe die gegebene Ueberſetzung und orthodoxe Erklärung nicht allein feſtgehalten werden könne, ſondern müſſe; daß ſomit in beiden Verſen die Gottheit des Meſſias klar ausgeſprochen ſei. — „Oel der Freude" — hergenommen von dem wohlriechenden, zu heiterer Freude ſtimmenden, mit Kraft und Friſche erfüllenden Oele, womit die Hohenprieſter geſalbt wurden, Exod. 30, 23—31. Vgl. Iſai. 61, 3. Ueber die ewige Freude des Meſſias in ſeiner Verherrlichung vgl. oben Pſ. 15, 11. — Vor deinen Genoſſen — מֵחֲבֵרֶיךָ. So wie der König-Meſſias der Schönſte iſt unter allen Menſchenkindern, ſo daß keiner an Schönheit ihm gleichkommt, und zwar wegen des von Gott ihm zu Theil gewordenen ewigen Segens (V. 3.): ſo iſt auch ſeine Salbung eine

vor allen ſeinen Genoſſen (im Königthume, oder auch überhaupt: vor allen Menſchen, welche durch Chriſti Menſchwerdung ſeine Genoſſen geworden ſind, ja ſeine Brüder heißen, Pſ. 21, 23. Joh. 20, 17. Hebr. 2, 14.) unvergleichlich ausgezeichnete, ſo daß der Meſſias als der Geſalbte κατ' ἐξοχην daſteht, denn 1) iſt ſeine Salbung nicht eine mit äußerlichem Oele vorgenommene, ſondern eine direkte, unmittelbare Mittheilung des h. Geiſtes; 2) der Vorzug ſeiner Salbung vor ſeinen Genoſſen deutet nicht allein comparationem graduum an, ſondern auch eminentiam specie differentium donorum; 3) hat das מִן hier, wie oft, eine negative — excluſive — Bedeutung: unctus es prorsus aliter, quam socii tui. Geierus. Alſo qualitative und quantitative iſt die Salbung Chriſti erhaben über die Salbung ſeiner Genoſſen, welche immer man darunter verſtehen will. Das Weitere über die Salbung Chriſti, welche dann auch ein Symbol unſerer Salbung durch den von ihm und dem Vater uns geſendeten h. Geiſt iſt, ſ. oben zu Pſ. 2, 6.

Unſere beiden Verſe 7. und 8. werden im Briefe an die Hebräer 1, 8. 9., zum Beweiſe der Erhabenheit des Sohnes über die Engel angeführt.

V. 9. „Myrrhe und Aloe, Caſia, ſind alle deine Kleider: Aus Elfenbein-Paläſten erfreuet dich Saitenſpiel."

Alle deine Kleider, auch: ganz deine Kleider; ſie ſind von dieſen Specereien ganz, durch und durch, erfüllet. — Myrrhe (מֹר) iſt ein weißer Balſam, der in Arabien aus einem der Acacia ähnlichen ſtachlichen Baume träufelt; vgl. Hohel. 1, 13; 3, 6; 4, 6. 14; 5, 1. 5. 13.; womit man Kleider und Lager (Prov. 7, 17.) und ſich ſelbſt beſprengte (Eſth. 2, 12.). — Aloe (אֲהָלוֹת Aloeholz, ξυλαλοη) iſt ein wohlriechendes, ſehr koſtbares Holz eines in Oſtindien wachſenden Baumes, mit rother, den Pfefferkörnern ähnlicher Frucht, womit man räucherte; vgl. Hohel. 4, 14. Prov. 7, 17. Bei Johannes 19, 39. 40. kommt eine Miſchung von Myrrhe und Aloe vor, die man zu dem Leichnam Jeſu in Tücher wickelte. Bellarmin ſagt: „Est autem aloë *succus* item amarus et odoratus." — Caſia — קְצִיעוֹת — eine wohlriechende, zimmetähnliche Rinde (das Wort kommt ſonſt nicht vor). S. Geſenius, De Wette. Hiernach wäre nur die Myrrhe (nach Bellarmin auch die Aloe) ein Salböl, die beiden anderen Specereien, feſte Subſtanzen, zum Tragen in den Kleidern, um ihnen Wohlgeruch

zu verleihen. Zugleich ſchützt die Myrrhe die Kleider vor Inſekten und Würmern.

In dem erſten Hemiſtich, und zunächſt durch das Wort Myrrhe, wird die Wirkung, die Folge der Salbung mit Freudenöl (V. 8.) geſchildert: geſalbet biſt du, und die wohlriechenden Salben fließen in ſo reicher Fülle auf deine Kleider herab, als ob ſie nichts als lauter Salböl und (durch die anderen Specereien Aloe und Caſia hervorgebrachter) Wohlgeruch ſeien, vgl. Pſ. 132, 2. Dieſe wohlriechenden Salben, die auf die Kleider des Meſſias herabfließen, bedeuten den Wohlgeruch ſeiner Heiligkeit, ſeine unausſprechliche Lieblichkeit, die er ringsher verbreitet und womit er Alle, die ihm nahen, an ſich zieht. „Per aromata intelligimus virtutes, sive dona spiritus sancti, quae spiritualem odorem spirant.“ Bellarmin.

Daß unſere Stelle nicht im buchſtäblichen, ſondern myſtiſchen Sinne zu nehmen ſei, ergibt ſich aus dem Sprachgebrauche der h. Schrift, welche das Liebliche, das Angenehme, Entzückende, mit wohlriechenden Salben vergleicht, wie ähnlich den Segen des Meſſias mit fruchtbarem Regen, Pſ. 71, 6. Iſai. 45, 8. II. Kön. 23, 4. Die ſchlagendſte Parallelſtelle iſt Pſ. 132, 1—3., wo die Lieblichkeit der brüderlichen Eintracht unter beiden Bildern nach morgenländiſcher Weiſe, wo wohlriechendes Salböl und reicher, erquickender, fruchtbarer Thau zu den höchſten Bedürfniſſen einestheils für die Menſchen, und anderntheils für die dürren Gefilde gehören, zur Anſchauung gebracht wird: „Siehe, wie gut und lieblich iſt's, wenn Brüder (in Eintracht) beiſammen wohnen. Es iſt wie die Salbe, die liebliche, auf dem Haupt, die herabfleußt auf den Bart, den Bart Aaron's, die herabfleußt auf den Saum ſeines Kleides. Es iſt wie der Thau der Hermon, der herabfällt auf den Berg Sion. Denn dahin — in ein ſolches Haus der Eintracht — ſendet der Herr den Segen, Leben bis in Ewigkeit.“ Wenn die Morgenländer ſich ſalben, ſo geſchieht das ſo reichlich, daß das Salböl herabträufelt, vgl. Marc. 14, 3. Joh. 12, 3. Luc. 7, 37 ff. Von der Hingabe Chriſti zur Erlöſung der Menſchen ſagt der Apoſtel, dieſelbe ſei eine Gabe, ein Opfer, Gott zum lieblichen Geruch, Eph. 5, 2. Ferner nennt er die Erkenntniß, die er durch die Predigt des Evangeliums aller Orten verbreitet, einen Wohlgeruch der Erkenntniß, und er ſelbſt ſei für Gott ein Wohlgeruch Chriſti, II. Cor. 2, 14. 15. Die ihm überbrachten Gaben nennt er ebenfalls ein Opfer zum lieblichen Geruch, angenehm und wohlgefällig vor Gott, Phil. 4, 18. Zu unſerer

Stelle iſt, als den gleichen Gegenſtand behandelnde Parallelſtelle, beſonders zu vergleichen Hohel. 1, 1. 2. 3: „Ubera tua ... fragrantia unguentis optimis. Oleum effusum nomen tuum ... Trahe me: curremus in odorem unguentorum tuorum.“ Vgl. V. 11. Cap. 4, 10. 11. — Die ewige Weisheit — der λογος, geſalbet von Ewigkeit, Prov. 8, 23. — ſagt von ſich: „Ich gab einen Geruch von mir wie Zimmet und wohlriechender Balſam, ich gab einen lieblichen Geruch, wie die auserleſenſte Myrrhe; wie Storax und Galban, Onyx und Stakte, wie Rauchwerk, das ohne Einſchnitt hervorquillt, durchräucherte ich meine Wohnung, und mein Geruch war wie ungemiſchter Balſam.“ Ekkli. 24, 20. 21. Vgl. Cap. 39, 18. Ezech. 20, 41. Oſee 14, 7. Die Gottesfurcht an Anderen wird der Meſſias durch den Geruch erkennen, oder nach anderer Erklärung: an dem Wohlgeruch derſelben ſeinen Wohlgefallen haben, Iſai. 11, 3. — Durch dieſe Stellen, beſonders Ekkli. 24, 20. 21., iſt die uneigentliche, myſtiſche Auffaſſung unſerer Stelle mehr als hinreichend nicht allein gerechtfertiget, ſondern wir werden durch dieſelben zu dieſer Auffaſſung und Erklärung abſolut genöthiget. Zugleich erkennen wir daraus, daß das Bild nicht allein die Liebe, die Lieblichkeit, die Heiligkeit, überhaupt alle Tugenden des Heilandes in reichſter, wohlriechendſter, erfreuendſter Fülle, inſofern er ſelbſt ſie beſitzt, uns darſtellt, ſondern auch die Fülle der Gnaden, die er ſeiner Braut, der Kirche, als Mitgift zubringt, wodurch er ſie an ſich zieht, um ſie im Ganzen und in den einzelnen Individuen zu einem Gott lieblichen Geruch umzuſchaffen; vgl. „Trahe me: curremus in odorem unguentorum tuorum,“ Hohel. 1, 3. Seiner Liebe eilen die von der Größe derſelben hingeriſſenen Seelen freudig nach: „Martyres ex passione sua currentes post Christum,“ Röm. 8, 35 ff. Bellarmin. Vgl. Eph. 5, 25—27. — Chriſtus iſt das Haupt der Kirche, ſie ſelbſt iſt ſein Leib, daſ. 1, 22. 23. Von ihm, dem Haupte, fließt das Oel der Freude herab auf ſeine Kleider, womit ſein Leib, die Kirche, bekleidet iſt, d. i. reichlich erfüllt mit dem lieblichſten Geruch der Heiligkeit und überhaupt aller Gnaden und Gaben — χαριτων και χαρισματων — des h. Geiſtes, die durch den h. Geiſt über die Kirche wie eine h. Salbung (vgl. I. Joh. 2, 27.) ausgegoſſen werden aus der Fülle, die in Chriſto wohnt, und aus welcher wir Alle empfangen Gnade über Gnade, Col. 1, 19. Joh. 1, 16. Röm. 5, 5. Tit. 3, 6. Iſai. 44, 3. Joh. 7, 37—39. Dieſe nun, die Heiligen der Kirche Chriſti, duftend vom Wohlgeruch ſeiner Tugenden,

gelangen zu ſeinem ewigen Hochzeitsmahle (Apok. 19.); die Böcke aber und Hunde — die übelriechenden, unheiligen Menſchen — werden draußen ſein, Matth. 25, 33. Apok. 22, 15; 21, 8. 27. (Nach einem anderen Bilde iſt die glorreiche Kirche, die Braut des Lammes, bekleidet mit glänzender Seide, welche die Gerechtigkeit der Heiligen iſt, Apok. 19, 8. coll. Iſai. 49, 18.).

Dem nun alſo von Wohlgerüchen duftenden Bräutigam tönet aus elfenbeinernen, zum Hochzeitsfeſte beſtimmten Paläſten Saitenſpiel entgegen, um ihn zu erfreuen. — מִנִּי ſtatt מִנִּים Saitenſpiel, Pſ. 150, 4. vgl. oben zu Pſ. 21, 17. bei נָאוֶה. — Paläſte — הֵיכְלֵי — was auch Tempel bedeutet. Von Elfenbein (שֵׁן), deren Getäfel mit Elfenbein eingelegt ſind, vgl. III. Kön. 22, 39; 10, 18. Paläſte von Elfenbein ſind geſetzt, um den weißen, reinen Glanz derſelben zu bezeichnen. In dieſer Beziehung heißt es von der Braut im Hohenliede, daß ihr Hals wie ein Thurm von Elfenbein ſei, Cap. 7, 4. vgl. 5, 14. — Dem Könige der Herrlichkeit und Heiligkeit geziemt ein ſo glänzend weißer, reiner Palaſt (vgl. Apok. 20, 11: „Et vidi thronum magnum, *candidum* — λευκον —, et sedentem super eum.“). Dieſer glänzend weiße Palaſt aber iſt auf Erden ſeine glorreiche Wohnung (Iſai. 11, 10. coll. 60, 1 ff.) unter den Gläubigen in ſeiner Kirche, die er gereiniget und geheiliget hat, um ſich eine herrliche und fleckenloſe Gemeinde darzuſtellen (Eph. 5, 25—27. I. Cor. 6, 11.), ſie in Wahrheit zu einem Hauſe Gottes, dem die höchſte Reinheit und Weiße geziemt, und jedes Mitglied zu einem h. Tempel Gottes, worin der h. Geiſt wohnt, zu geſtalten, I. Timoth. 3, 15. I. Cor. 3, 16. 17; 6, 19. — Iſt nun die Kirche Chriſti auf Erden nach dem, wozu Chriſtus durch ſeine Erlöſung ſie gemacht hat und was ſie ſein ſoll, einem blendend weißen Palaſt und Tempel zu vergleichen, wie vielmehr die im Himmel, die glorreiche, die vollendete! Ihre Herrlichkeit tritt unter Bildern von den koſtbarſten, glänzendſten Steinen uns entgegen, Apok. 21, 9—21. — Unter dem Saitenſpiel haben wir zunächſt die Lobgeſänge zu verſtehen, womit die Kirche auf Erden Gott und Chriſtum verherrlichet und erfreuet, vgl. Eph. 5, 19. Col. 3, 16. Pſ. 150, 1. 3. 4: „Lobet den Herrn in ſeinem Heiligthume: lobet ihn in der Veſte ſeiner Kraft . . . Lobet ihn mit Poſaunenſchall: lobet ihn mit Harfe und Cither. Lobet ihn mit Pauken und Chören: lobet ihn mit Saitenſpiel und Flöte.“ Aber auch im Himmel, der Kirche in der Vollendung, verherrlichen und erfreuen Gott und den Heiland die

ſeligen Geiſter mit Harfen und Saitenſpiel und ewigen Lobgeſängen, Apok. 5, 8 ff.; 14, 2; 15, 2; nur die Stimme der Freude wird dort gehört bei der Hochzeit des Lammes, und nicht mehr die der Klage und des Schmerzes, daſ. 19, 1—7; 21, 4. cf. Iſai. 35, 10; 65, 17—19.

Von dem Könige, dem Schönſten aller Menſchenkinder, um deſſen Lippen Anmuth ſchwebt; dem Mächtigſten und Glücklichſten in ſeinen Unternehmungen gegen die Feinde, der für Wahrheit und Gerechtigkeit ſtreitet; der Gott iſt und deſſen Thron auf ewig feſtſteht, deſſen Scepter ein Scepter der Gerechtigkeit iſt; der gerecht und heilig an ſich iſt und die Gerechtigkeit und Heiligkeit an Anderen liebt; den Gott auf eine ganz beſondere, ausſchließlich ihm eignende, Weiſe geſegnet und geſalbet hat; der in Folge dieſer heiligen Salbung duftet von dem lieblichen Wohlgeruch ſeiner Heiligkeit, und ſeine Kirche damit erfüllet: von dieſem hochherrlichen und heiligen Könige, welchem, wo er zu ſeiner myſtiſchen Vermählung mit ſeiner Kirche ſchreitet, aus den dazu beſtimmten glänzend weißen Paläſten Saitenſpiel entgegentönet, geht der Pſalmiſt über auf die ihm entgegenharrenden jungfräulichen Königstöchter und beſonders die Königin, die bereit ſtehen, in den Elfenbein-Paläſten den königlichen Bräutigam zu empfangen, vgl. Matth. 25, 1. 6. 10.

V. 10. „Töchter von Königen ſind da in deinen Koſtbarkeiten:
Die Königin ſteht zu deiner Rechten in Gold von Ophir.“

In deinen Koſtbarkeiten — בִּיקָרוֹתָיִךְ — Femininum von יָקָר koſtbar, theuer, werth (vgl. das Femininum in der Ueberſchrift: Lied der Lieblichkeiten שִׁיר יְדִידֹת). So wird das Wort gebraucht von Edelſteinen, III. Kön. 10, 2. 10. 11. Iſai. 28, 16. vgl. III. Kön. 7, 9. von koſtbaren Bauſteinen. Da in den citirten Stellen Gold von Ophir neben koſtbaren Steinen vorkommt, wie im 2. Hemiſtich unſers Verſes, und in beiden Hemiſtichen die Präpoſition בְּ gebraucht iſt, ſo möchte die Ueberſetzung: in deinen Koſtbarkeiten (in den von dir ihnen geſchenkten Koſtbarkeiten, koſtbarem Schmuck in jeder Beziehung, oder koſtbaren Hochzeitskleidern, welche den Hochzeitsgäſten geſchenkt wurden; vgl. die Commentare zu Matth. 22, 11. 12.), vorzuziehen ſein der von Geſenius und De Wette: unter deinen Theuren, Geliebten, vgl. etwa Hohel. 6, 7. Es ſtill der Pſalmiſt, wie er den König

vorher in ſeiner Schönheit, in ſeinem Schmuck geſchildert hat, nun auch die Töchter von Königen und die Königin in ihrem Schmuck darſtellen. — Gold von Ophir — das koſtbarſte Gold, vgl. III. Kön. 10, 11.

Es fragt ſich nun: was haben wir unter „Töchter von Königen" — בְּנוֹת מְלָכִים — und unter „Königin" — שֵׁגָל[1]) — zu verſtehen? Nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift wird Tochter in Verbindung mit Städte- oder Ländernamen für Volk, Bewohner dieſer Städte oder Länder genommen, z. B. Tochter von Tyrus, V. 14. = die Einwohner von Tyrus; Tochter Jeruſalems, Tochter Sions = Einwohner von Jeruſalem, von Sion, Iſai. 37, 22. Zachar. 9, 9. Tochter Aegyptens = Bewohner Aegyptens, Aegyptier, Jerem. 46, 11. 19. 24. Tochter meines Volkes = Söhne meines Volkes, meine Landsleute, Iſai. 22, 4. Jerem. 4, 11. In der Poeſie wird überhaupt das Femininum collectiv gebraucht, vgl. Iſai. 11, 12. die Erklärung. Das Aggregat der Einwohner wird oft als weibliches Weſen perſonificirt, Iſai. 47, 1 ff. 54, 1 ff. Threni 1, 1 ff. (ſ. Geſenius unter בַּת). Nach Aehnlichkeit dieſes durchgängigen Sprachgebrauches der Schrift ſind nun Töchter von Königen = Völker, Unterthanen von Königen, von vielen Königen, Bewohner der Länder und Städte vieler Könige. Töchter und V. 15. Jungfrauen ſind genannt, weil nur dieſe zu Geſpielinnen, Begleiterinnen der Königin ſich eignen, nicht Söhne und Jünglinge; das eine Bild Königin bedingt das andere: Töchter, Jungfrauen. Der König nun desgleichen, der zur Vermählung ſchreitet, hat nur Jungfrauen, jungfräuliche Perſonen um ſich; vgl. das Gleichniß von den zehn Jungfrauen, wo nur Jungfrauen dem Bräutigam und der Braut entgegen gehen, um mit ihnen zur Hochzeit ſich zu begeben, Matth. 25, 1. 10. Im Hohenliede ſind es die Jungfrauen — עֲלָמוֹת —, die den Bräutigam lieben, die ihm nachgehen, in dem ſie ſammt der Braut ſich freuen wollen: „Zeuch mich! wir wollen dir nachgehen" u. ſ. w. Hohel. 1, 2. 3. Dieſe Jungfrauen aber ſind die Gerechten — מֵישָׁרִים[2]) — wo alſo Jung-

1) שֵׁגָל ein ſpäteres Wort, Nehem. 2, 6. Dan. 5, 2. 3. 23. Daß aber darum nicht von einem Perſerkönige und ſeiner Königin die Rede ſein könne, ergibt ſich wohl daraus, daß ein hebräiſcher Dichter den Gott deſſelben nicht Elohim nennen konnte, der ihn geſegnet, geſalbet habe, V. 3. 8.

2) Daß מֵישָׁרִים (mit vorgeſchlagenem מ, von יָשָׁר) nicht als Adverbium aufrichtig, oder überhaupt als Abſtraktum hier zu nehmen, ergibt ſich aus dem

frauen gleich mit dem Masculin wechſelt, zum Beweiſe, daß „Jungfrauen" nicht im eigentlichen, ſondern uneigentlichen Sinne: jungfräuliche, gerechte Seelen — Menſchen — zu nehmen ſei, V. 3. Vgl. Apok. 14, 4. Daſſelbe liegt in dem Satze: „Er — der Geliebte — weidet unter den Lilien" — שׁוֹשַׁנִּים — Cap. 6, 2. = unter den lilienreinen Seelen, die V. 7. ſechszig Königinnen, achtzig Nebenweiber und Jungfrauen ohne Zahl genannt werden, unter denen Eine die Auserwählte iſt, V. 8.

Der Ausdruck: Töchter von Königen, bezeichnet nun zunächſt die Völker heidniſcher Könige, die der Meſſias in ſeine Kirche ſammeln will, gemäß der Verheißung Gottes an Abraham: Alle Heidenvölker der Erde (כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ) werden in dir geſegnet werden, Geneſ. 18, 18; vgl. Geneſ. 49, 10. Pſ. 71, 9—11. Dan. 7, 14. Iſai. 2, 2—4; 52, 15; 66, 19. Agg. 2, 8. Dann aber, nach dem mehr myſtiſchen Sinne, der in den Worten enthalten iſt, bedeutet er die königlichen, hohen, mit Tugenden reich geſchmückten Seelen, die der Kirche Jeſu angehören; denn die Chriſten ſind ein königliches Prieſterthum, das heilige Volk, ſind ein Königreich und Könige, I. Petr. 2, 9. Apok. 1, 6; 5, 10. — Die Königin aber bedeutet die Kirche Jeſu ſelbſt, in abstracto, ſeine heilige Braut, die er, der König, als König am Kreuze hangend (Joh. 19, 19; 18, 37.), durch ſein Blut ſich erworben, ſo theuer erkauft hat (Apgſch. 20, 28. Apok. 5, 9.), die er geliebt und ſich ſelbſt für ſie dargegeben hat, Eph. 5, 26. Die Kirche nämlich als ſolche, als die Geſammtheit der Gläubigen, iſt nur Eine; ſie iſt nach dem Apoſtel Ein Leib (Ein Ganzes), von der Chriſtus das Haupt iſt; der Eine Leib aber beſteht aus vielen Gliedern — den einzelnen zur Kirche gehörenden Individuen, Eph. 4, 4. 7. Röm. 12, 4. 5. I. Cor. 12, 27. Die Königin — die Kirche im abſtrakten und collectiven Sinne, hält die zu ihr gehörenden Individuen zur Einheit zuſammen, I. Cor. 12, 12—21. (vgl. die Königin der Bienen), oder aber: Chriſtus, der Bräutigam und das Haupt der Kirche, thut dieſes, Eph. 2, 21; 4, 15. 16. Sind nun auch ſechszig (= viele) Königinnen und Jungfrauen ohne Zahl in der Kirche, ſo liebt Chriſtus nicht ſo ſehr dieſe in der Einzelheit: Eine, die Geſammtheit der Kirche, iſt ſeine Auserwählte; ſie, die

---

ebenſo mit מ gebildeten Worte מְקֻדָּשַׁי meine Geheiligten, Iſai. 13, 3. Vgl. Geſenius' Lexikon sub מִישָׁרִים, der es als Adverbium nimmt, welches aber nicht zum Ganzen paßt.

Kirche als ſolche, liebt er, Eph. 5, 26. Hohel. 6, 7. 8; und jede der einzelnen Seelen lobt, verherrlichet die Königin, die Kirche in der Geſammtheit, l. c. Sämmtliche Chriſto angehörende Individuen („*vos*“) bilden nur Eine Jungfrau (virginem), die der Apoſtel dem Einen Manne, Chriſto, verlobt hat, II. Cor. 11, 2. Wiederum aber ſind es die jungfräulichen Seelen (virgines im Plural als Masculinum), die einzelnen Individuen der Einen Jungfrau, der Kirche, welche, weil von der Abgötterei u. ſ. w. frei geblieben, dem Lamme folgen, wohin es geht, Apok. 14, 4: οὗτοι εἰσιν οἱ ἀκολουθουντες τῳ ἀρνιῳ, vgl. das Hohel. 1, 2. 3., wo Jungfrauen — עֲלָמוֹת alsbald mit dem Masculinum מֵישָׁרִים justi, die Gerechten, wechſelt: ſo daß alſo „Töchter der Könige“ in unſerer Stelle die Geſammtheit der männlichen und weiblichen zur Kirche gehörenden Individuen bezeichnen, wie ja Tochter Aegyptens für die geſammte Einwohnerſchaft des Landes, und Tochter meines Volkes für Söhne meines Volkes ſteht (Geſenius l. c.); und Königin die Eine untheilbare Kirche im Ideal bezeichnet; vgl. Apok. 12. das Sonnenweib, die Kirche, angehörend Chriſto, der Sonne der Gerechtigkeit, gewiſſermaßen aus ihm hervorgehend, Mal. 4, 2.

Die nach den angeführten Stellen dem Sprachgebrauche der Schrift gemäß gegebene Erklärung der „Töchter von Königen“ und der „Königin,“ beſtätigen die älteren und neueren Interpreten. Der chaldäiſche Paraphraſt ſagt: „*Filiae regum* sunt *gentes*, quae omnes ad obsequium Regis Messiae redigentur.“ Bellarmin ſagt: „Per filias regum intelligi possunt multitudines variorum regnorum.“ Calmet ſagt: „Plerique ex Patribus (Chrysost., Augustin., Athanas., Euseb. etc.) *filias regum* interpretantur *populos* ad Christi sacra profectos, et in Ecclesia collectos (cf. Isai. 2, 2—4.); *Reginam* vero, sponsi dexterae junctam, Jesu Christi *Ecclesiam*, quolibet virtutum genere et gratiarum ornatam.“ Coccejus ſagt: „Filiae vocantur usu scripturarum *coetus, congregationes*; filiae regum igitur nihil aliud sunt, quam populi.“ Geierus erklärt: „Quomodocunque filias regum intelligas, sive de reginae comitatu, sive ... nemo alius intelligitur, quam animae fidelium *seorsim* spectatae; quae *conjunctim* sumtae alio respectu sunt ipsa etiam Regis conjux, i. e. *Ecclesia*, cf. Cant. 6, 7. 8. Et quidem per *Reginam* nil nisi *Ecclesiam*, Messiae desponsatam, instarque conjugis carissimam, intelligi hoc loco, facile est colligere ex Eph. 5, 26. II. Cor. 11, 2. Osee. 11, 19.

Joan. 3, 29. — Den dritten oben angegebenen Sinn von filiae regum gibt der h. Baſilius: „Possunt etiam intelligi, ut verba sonant, filiae principum, per quas figurate significantur *animae excelsae.*“ S. Bellarmin h. l. Daß unter der Königin nicht die h. Maria zu verſtehen ſei, ebenſo wenig wie unter der Braut des hohen Liedes, liegt auf der Hand, wenn man nur eben betrachtet, daß ſie die Mutter Jeſu Chriſti iſt, und als ſolche nicht auch ſeine Braut ſein kann. Man muß ſich wundern, wie Exegeten älterer und beſonders auch neuerer Zeit in höchſt übelverſtandenem, nur Schaden anrichtendem Myſticismus die h. Mutter des Herrn hier haben finden, und einer der neueſten Erklärer am Schluſſe dieſes Pſalmes als Subjecte deſſelben hat nennen können: Jeſus — Maria! — Auch hat man unter der Königin, der Braut des Lammes im weiteſten Sinne, Apok. 19., nicht das jüdiſche Volk zu verſtehen, wie etliche ältere und neuere Erklärer dieſes anzunehmen geneigt ſind, wovon Geierus bemerkt: „Non absurdum quoque foret, cum Muisio filias accipere de Gentibus, conjugem de Ecclesia judaica,“ vgl. Hengſtenberg u. A.; vielleicht hat der folgende Vers die Anleitung dazu gegeben, und wohl auch Threni 1, 1., wo Jeruſalem genannt wird: „*domina gentium, princeps provinciarum*“ — רַבָּתִי בַגּוֹיִם שָׂרָתִי בַּמְּדִינוֹת. Die zum Chriſtenthume übergetretenen Juden ſtehen nicht in der Weiſe über den aus anderen Völkern gläubig Gewordenen, wohl aber könnte man umgekehrt behaupten, vgl. Matth. 8, 11, 12; 21, 33 ff. Luc. 14, 16—24. Apgſch. 7, 51. 52; 13, 46; 28, 25—28. ꝛc. und das וְאֵין לוֹ bei Dan. 9, 26.

Der Schmuck der königlichen Töchter ſind Koſtbarkeiten, koſtbare Gewande; der der Königin, die den Ehrenplatz zur Rechten des Königes hat (cf. Pſ. 109, 1.), iſt das vortrefflichſte Gold, vgl. Hohel. 5, 11: „Sein Haupt iſt das beſte Gold.“ Unter dieſem koſtbaren Schmucke, dem Hochzeitsgewande der königlichen Töchter, und dem beſten Golde der Königin, iſt nach der Schrift die Heiligkeit der Kirche im Allgemeinen, und jedes einzelnen wahren Mitgliedes derſelben zu verſtehen, vgl. Apok. 3, 18: „Ich rathe dir, von mir Gold zu kaufen ... und weiße Kleider.“ Nicht äußeres Goldgehänge, nicht äußere prächtige Kleider ſind der Schmuck der Chriſtinnen, ſondern der unvergängliche Schmuck eines ſtillen und ſanften Geiſtes, der vor Gott köſtlich iſt, I. Petr. 3, 3. 4. Das Gold der Kirche iſt ferner ihr Glaube, köſtlicher als vergängliches Gold, daſ. 1, 17; es ſind die gediegenen, reinen Tugenden, die h. guten Werke, und

beſonders die höchſte, koſtbarſte Tugend — die Liebe, I. Cor. 13. Der glänzende Schmuck der Braut des Lammes iſt die Gerechtigkeit der Heiligen, Apok. 19, 8. (man bemerke, daß Braut [oder uxor] alsbald wechſelt mit dem Plural: der Heiligen; ſie, die Eine, individualiſirt ſich in den einzelnen Heiligen). Ferner: unter andern Bildern erſcheint die Apok. 19, 8. mit Byſſus geſchmückte Braut des Lammes, die himmliſche Kirche, das neue Jeruſalem, das wie eine Braut für ihren Bräutigam zubereitet iſt, als beſtehend aus lauter Gold und den verſchiedenſten Edelſteinen, daſ. 21, 2. 10—21. Vgl. die Herrlichkeit des Menſchenſohnes wieder unter andern Bildern daſ. 1, 13—16. Noch mag bemerkt werden, daß der Apoſtel herrliche, erhabene, Chriſti würdige Lehren mit Gold, Silber und Edelſteinen vergleicht, I. Cor. 3, 12; vgl. Ekkli. 50, 10. (1—10.); 51, 36. Mal. 3, 3. Prov. 20, 15. Somit ſteht die uneigentliche Auffaſſung dieſes Schmuckes in unſerer Stelle unbeſtreitbar feſt. — Dieſe Koſtbarkeiten, dieſer Schmuck, iſt aber das Werk des Herrn, gegeben durch ſein Blut („in deinen Koſtbarkeiten" — die du ihnen geſchenkt haſt), Apok. 7, 14; 22, 14; 3, 5; 2, 17. Der himmliſchen Braut ward es gegeben, daß ſie ſich kleide in glänzend weißer Seide, daſ. 19, 8. Was alſo immer die Kirche in ihren einzelnen Individuen Ausgezeichnetes und Herrliches an Tugenden und Heiligkeit beſitzt: der Herr hat durch ſeine Gnade ſie damit geſchmückt durch die Kraft der hh. Sacramente, durch die Gnaden und Gaben des h. Geiſtes; nicht ihnen gehört dieſer Schmuck, ſondern dem Geber, dem Herrn, vgl. I. Cor. 4, 7. — Der Zuſatz der Vulgata in unſerm Verſe: circumdata varietate, den auch die LXX. hat, iſt nicht hier im hebräiſchen Texte, ſondern erſt V. 14. (15.).

V. 11. „Höre, Tochter, und ſiehe, und neige dein Ohr:
Und vergiß dein Volk, und das Haus deines Vaters!"

Die Anrede iſt wohl nicht als die der königlichen Töchter (V. 10.) zu nehmen, in deren Munde der Ausdruck Tochter (בת) nicht paſſend erſcheint; ſondern als die des Pſalmiſten ſelbſt, als Freundes des Bräutigams. Vgl. Joh. 3, 29. 30. 35; 1, 27. 29. 36 ff., wo Johannes der Täufer, der Vorläufer des Herrn, als παρανυμφος, auf den Meſſias die Menſchen hinweiſet, der wachſen, er aber abnehmen müſſe, an den ſie, als den nach ihm kommenden wahrhaften Meſſias, glauben ſollten, Apgſch. 19, 4. Nach Chriſti Himmelfahrt waren es

die Apoſtel, die der Herr zu allen Völkern ſandte, ſie zu ſeinen Jüngern zu machen (μαθητευσατε — Matth. 28, 19.), ſie ihm zuzuführen. — Man erinnere ſich, daß unſer Pſalm ein מַשְׂכִּיל, ein frommes, religiöſes Lehrgedicht in gleichnißartiger verſchlungener Rede iſt. Darnach haben wir nun das einfache, zutrauliche „Tochter" nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen, ſondern im uneigentlichen, myſtiſchen. Sollte mit dieſem Ausdruck, bemerkt Hengſtenberg, eine königliche Prinzeſſin oder Königin gemeint ſein, ſo wäre derſelbe nur höchſt unpaſſend. Wie aber die Lehrer ſich an ihre Schüler mit dem Ausdruck „Sohn," „Söhne," wendeten, z. B. Pſ. 33, 12. Prov. 1, 8. 10. 15; 2, 1; 3, 1; 4, 1. Ekkli. 1, 33; 2, 1; 4, 1. ꝛc., ſo wird ähnlich die Braut, die Königin, hier mit Tochter angeredet. — In unſerer Stelle ſteht Tochter ohne allen Beiſatz, alſo ganz im allgemeinen Sinne (mit Beiſatz ſteht es V. 13. und 14: בַּת־צֹר, — בַּת־מֶלֶךְ). Dieſer Ausdruck Tochter, mit und ohne virgo, kommt nun ſowohl mit Sion, Jeruſalem, als mit heidniſchen Städtenamen vor, z. B. Iſai. 1, 10; 37, 22; 62, 11. Threni 1, 6. 15; 2, 13. — Iſai. 10, 30; 47, 1. 5. Threni 4, 21. Jerem. 50, 42; 51, 33; Zach. 2, 7. Auch der Ausdruck: „filia populi mei" = mein Volk, Jerem. 6, 26; 9, 1. 7. (hebr. 8, 23; 9, 6.), mit virgo verbunden daſ. 14, 17. Hiernach muß der ganz allgemeine Ausdruck Tochter als Collektivname für die aus den Juden ſowohl, als aus den Heiden beſtehende Kirche genommen werden (cf. Eph. 2, 14.), wie im vorigen Verſe Königin eben für die Geſammtheit der Kirche Chriſti. „Höre, Tochter," iſt alſo zu nehmen: „Höret, all' ihr Völker, die ihr als die Braut, die Kirche, dem Meſſias vermählt werden ſollet." Der chaldäiſche Paraphraſt verſteht unter Tochter (und nach ihm mehrere Interpreten) das Volk Iſrael, indem er umſchreibt: Audi, congregatio Israel, doctrinam oris ejus; jedoch, wie oben gezeigt, ſcheint dieſer Sinn zu enge zu ſein; die Kirche Chriſti beſteht nur dem allerkleinſten Theile nach aus Bekehrten aus Iſraels Volke; da es dem größten Theile nach wegen ſeiner Widerſpänſtigkeit verworfen ward, weil es durch die Werke des Geſetzes, und nicht durch den Glauben an Chriſtus, ſelig werden wollte (Röm. 9, 31. 32.), ſo hätte es die folgende Ermahnung ſchlecht ſich zu Herzen genommen und befolgt. — Des Nachdrucks halber wird dieſe Ermahnung an alle Völker eingeleitet mit drei Imperativen: „höre! ſiehe! neige dein Ohr!" Die Ermahnung ſelbſt aber iſt: „Vergiß dein Volk, und deines Vaters Haus!" Daß dieſe Worte, wie ſie es dem erſten Anblick nach

zu ſein ſcheinen, nicht eine Ermahnung des Sängers an eine irdiſche Braut, eine Königstochter, welche von einem andern Volke herkommt, um die Gemahlin (etwa Salomo's) zu werden, und welche ihr Volk und ihres Vaters Haus noch ſchwer vergeſſen kann, ſeien, ergibt ſich wohl zur Genüge aus der einfachen Betrachtung, daß der königliche Bräutigam V. 4—6. aufgefordert wird, mit ſeinem Schwerte ſich zu umgürten, zu ſtreiten für Wahrheit und Gerechtigkeit, und Völker würden unter ihm fallen. Nirgends weniger als in einem Hochzeitsgedichte würde eine ſolche Stelle paſſend ſein, wo der Braut alsbald die Trauer bevorſtände, ihren eben angetrauten Gemahl von ſich in den Krieg ziehen ſehen zu müſſen. Wohl aber paßt dieſe Zuſammenſtellung auf die Vermählung Chriſti mit ſeiner Kirche, welche ja von Anbeginn an, ſeit ihrer Vermählung mit Chriſtus dem Gekreuzigten, den Verfolgungen der Feinde ſtets ausgeſetzt geweſen iſt und es bleiben wird bis zum Ende der Tage; weshalb ihr ſtets der Beiſtand des „Löwen aus Juda's Stamme," der ſtets zum Kampfe umgürtet ſein muß, damit die Pforten der Hölle ſeine Kirche nicht überwältigen, ſo nothwendig iſt. Vgl. Iſai. 11, 4. 5. die Erkl. — Auch die Benennung des königlichen Bräutigams mit dem Namen Elohim — Gott —, ſtreitet gegen obige Auffaſſung. — Noch weiter wäre es ein ſchlechtes Compliment für den Bräutigam, wenn die Braut ſo wenig glücklich wäre in ſeiner Liebe, daß ſie einer derartigen Ermahnung bedürfte, und wenn ſie ihr Volk und Vaterland und Vaterhaus nur ungern verlaſſen, mit Widerſtreben ſich entſchloſſen hätte, des Königs, dieſes ſo überaus herrlichen, ſo übermenſchlich ſchönen, ſo unwiderſtehlich ſiegreichen und mächtigen und freigebigen Königes Gemahlin zu werden; vgl. Geneſ. 2, 24. Ferner aber kann ja auch eine Braut, eine Gemahlin, mit vollſter Liebe ihrem Gemahl anhangen, ohne dabei ihr Volk und Vaterhaus ſo ganz vergeſſen zu müſſen. Die Anhänglichkeit an Volk und Vaterhaus ſchadet nicht der ehelichen Liebe. Daß die Worte der Ermahnung aber, wie der ganze Pſalm, von irgend einem Vermählungsanlaſſe hergenommen ſeien, dürfte ſich nicht wohl läugnen laſſen. Sie nun ſollen, von dem ſpeciellen Anlaſſe auf den allgemeinen Sinn zurückgeführt, bedeuten: Vergiß alle deine früheren Verhältniſſe: dein Volk, wozu du früher gehörteſt, von dem du abſtammeſt (dies iſt das weitere); das Haus deines Vaters — deine ganze Verwandtſchaft dem Fleiſche nach (dies iſt das nähere). Dem Abraham wurde von Gott geboten, aus ſeinem Lande, aus ſeiner Verwandtſchaft und aus ſeines Vaters Hauſe

zu gehen, um, getrennt von den Abgöttiſchen, ein treuer, wahrer Verehrer des Einen wahren Gottes zu bleiben, und damit aus ihm, da die ganze Erde der Abgötterei zugethan war, Ein Volk entſtamme, das Gott allein dienen möchte, Geneſ. 12, 1. So ſollen, die aus allen Völkern (= Tochter) zum Chriſtenthume, zur Kirche, der h. Braut Chriſti, ſich wenden, die früheren Verhältniſſe, ſeien es die im Juden- oder Heidenthume (letztere beſonders, da ſie vordem in Abgötterei lebten), vergeſſen und allein und ungetheilt in heiliger Liebe dem göttlichen Bräutigam, dem Meſſias, anhangen (Vergeſſen — שָׁכַח — auch zurücklaſſen, Deut. 24, 19. wie ἀφιεναι, welches ebenfalls beides bedeutet, Matth. 19, 29.). Dieſes Verlaſſen und Vergeſſen aller Dinge, ſei es Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder und Schweſtern, Haus und Aecker um ſeinetwillen, um des Himmelreiches willen, verlangt der Heiland, wo das Genannte ihm und dem Reiche Gottes hindernd dazwiſchentritt; und wer dieſes, ſogar ſein eigen Leben, mehr liebt als ihn, der kann ſein Jünger nicht ſein, iſt ſeiner nicht werth, Matth. 10, 37; 19, 29. Luc. 14, 26. 33. „Wer ſeine Hand an den Pflug legt und zurückſchauet, der taugt nicht in das Reich Gottes," Luc. 9, 62. cf. V. 57—61. Der h. Paulus ſagt, daß er Alles für Schaden und Verluſt erachte gegen die Alles übertreffende Erkenntniß Jeſu Chriſti, um deßwillen er gern Alles verloren habe, damit er Chriſtum gewinne, Phil. 3, 8; und ſich ſelbſt und all ſein bisheriges Thun vergeſſend, eilt er unaufhaltſam und unabgewendet dem vorgeſteckten Ziele zu, der himmliſchen Berufung Gottes in Chriſto Jeſu, daſ. V. 13. 14. Mit ſolcher Alles vergeſſenden Liebe hat die Braut im Hohenliede, die Kirche, ihrem himmliſchen Bräutigam ſich hingegeben, Cap. 6, 2; 7, 10; 5, 8; 3, 1. 4. — Wie nun aber alle aus dem Juden- und Heidenthume Bekehrten das Juden- und Heidenthum, dieſe alte Ordnung und Unordnung, vergeſſen und verlaſſen ſollen, wo ſie zur Kirche Chriſti ſich bekehren, ſo ſoll auch jede einzelne chriſtliche Seele, die im Chriſtenthume lebt, die Welt, und die Lüſte, die Vergnügen, das Treiben der Welt, verlaſſen und vergeſſen, um Chriſto in Treue und heiliger Liebe anzuhangen; denn darnach verlangt der Heiland. Bellarmin ſagt: „Vox illa: *obliviscere*, magnam emphasin habet; significat enim radicitus a mundo amorem abstrahendum, ut non solum a desiderio, et cogitatione, sed etiam a memoria omnium recedat, ac si nunquam fuisset."

In dem folgenden Verſe wird der Grund angegeben, warum die

Tochter — die aus allen Völkerſchaften zu ſammelnde Kirche — alles dieſes vergeſſen ſoll.

V. 12. „Und es verlangt der König nach deiner Schönheit: Denn er iſt dein Herr; und bete ihn an.“

Der König verlangt nach deiner Schönheit. Wie die Schönheit des Bräutigams eine geiſtige, eine himmliſch göttliche, überirdiſche iſt, V. 3. 4. 5., ſo auch die der Braut; beide Ausdrücke der Schönheit ſind dieſelben: V. 3. יָפְיָפִיתָ, hier V. 12. יָפְיֵךְ. Nach dem Hohenliede iſt die Braut ganz ſchön, und kein Flecken iſt an ihr, Cap. 1, 14; 2, 2; 4, 1. 7. 9. 10 ff. 6, 3 ff. 7, 1 ff. An ihr hat er all ſeine Luſt, Iſai. 62, 4. Im Hohenliede 2, 10. 14. wird ſein Verlangen nach ihr ausgedrückt: „Stehe auf, eile, meine Freundin, meine Taube, meine Schöne, und komm! ... Zeige mir dein Angeſicht, laß deine Stimme in meine Ohren klingen, denn deine Stimme iſt ſüß, und dein Angeſicht iſt ſchön.“ Die Schönheit der Braut, der Kirche, wornach der König verlangt, woran er ſich erfreuen, ſich ergötzen will, die ſeine ganze Luſt und Wonne ausmacht, auch darum, weil er ſelbſt ſie damit ausgeſtattet hat, iſt die Heiligkeit, der koſtbare Schmuck der Tugenden, herrlich und glänzend in den Augen Gottes, wenn auch verborgen den Augen der Welt, vgl. Matth. 5, 16. I. Petr. 2, 9. Gal. 5, 22. 23. Eph. 5, 2. 3. 8. 9. 25 ff. 4, 23. 24. Die himmliſche Kirche erſtrahlet ebenfalls in der herrlichſten, vollendetſten Schönheit, vgl. Matth. 13, 43. I. Cor. 15, 41. 42. Apok. 21, 2. 10 ff. Das Verlangen des Königes iſt mit einem anderen Worte ſeine Sehnſucht, womit er darnach ſich ſehnt, in den rein und heilig geſchmückten Seelen zu wohnen, ſie als eigen zu beſitzen, in ihnen mit der ganzen Fülle ſeiner Liebe und Gnade zu herrſchen; ähnlich wie er Alle zu ſich ruft, um ſie zu erquicken, Matth. 11, 28; wie er vor der Thüre ſteht und klopfet und ſehnlichſt verlangt, daß ihm geöffnet werde und er Abendmahl halte, Apok. 3, 20.

Der Grund, warum die Tochter, nach deren Schönheit der König verlangt, Alles vergeſſen und nur ihm anhangen ſoll, wird nun angegeben: „Denn er iſt dein Herr“ — אֲדֹנַיִךְ. Die Form dieſes Wortes iſt Plural von אָדוֹן = domini tui. Dieſe Pluralform ſtatt des Singular kommt auch ſonſt vor, z. B. Geneſ. 24, 9: „Der Knecht legte ſeine Hand unter die Hüfte Abraham's, ſeines Herrn“ — אֲדֹנָיו, vgl. Cap. 40, 1; 42, 30. Iſai. 54, 5. בֹּעֲלַיִךְ und עֹשַׂיִךְ: „denn dein Herr (Gemahl) wird dein Schöpfer.“ In dieſer Stelle iſt Iſrael

gemeint; von dieſer Aehnlichkeit, wie Gott und der Meſſias, der Iſraels Volk zuerſt zu erlöſen kam (Matth. 1, 21; 15, 24.), und welches darum als Typus der Kirche Chriſti, ſowohl der auf Erden als im Himmel, gilt (wie Sion und Jeruſalem, vgl. Pſ. 2, 6. Iſai. 2, 2—4. Hebr. 12, 22—24. Apok. 21, 2. 10 ff. Jerem. 31, 31 ff.), zu der alle Völker demnächſt gelangen ſollen nach Chriſti Himmelfahrt (Apgſch. 1, 8. Luc. 24, 47.), von dieſer Aehnlichkeit der Vermählung Gottes und des Meſſias mit Iſrael zuerſt, iſt das Bild der Vermählung des Meſſias mit der „Tochter," mit allen Völkern, hergenommen. — Er iſt dein Herr, o Tochter = o Menſchheit, o ihr Völker alle! Er iſt dein Herr, der dich erſchuf, der dich erlöſete, durch ſein Blut dich erkaufte, der für dich ſich hingegeben hat; und nun, da er mit dir ſich vermählt, iſt er als Gemahl dein Herr (wie Sara Abraham ihren Herrn nannte, Geneſ. 18, 12. I. Petr. 3, 6.) und dein Haupt (Eph. 5, 23.), welchem als ſolchem du die tiefſte Unterwürfigkeit ſchuldig biſt: bete ihn an! Das Zeitwort מִשְׁתַּחֲוֶה mit לְ (hier im Hithp.) = ſich beugen, niederwerfen vor Jemandem — προσκυνειν —, iſt nicht abſolut von der Gott allein gebührenden Anbetung im ſtrengſten Sinne zu nehmen, ſondern auch überhaupt von der im Morgenlande üblichen bis zur Erde tiefen Verbeugung vor Höheren, II. Kön. 9, 8. III. Kön. 1, 16. 31. vgl. Geneſ. 23, 7; 37, 7. 9 10. Genau genommen liegt alſo in unſerer Stelle nichts weiter, als die Huldigung und Unterwürfigkeit, welche die Braut oder Gemahlin ihrem Gemahl als ihrem Haupte ſchuldig iſt, Eph. 5, 23. 24. II. Cor. 11, 2; und weder aus dem אֲדֹנֶיךָ dein Herr, noch aus dem Zeitwort וְהִשְׁתַּחֲוִי לוֹ *adora eum*, läßt ſich den Worten als ſolchen nach die Gottheit des Königs beweiſen. Iſt aber, wie erwieſen, der König der Meſſias[1]), ſo iſt allerdings die Deutung beider Worte eine höhere, ſo wie ſie in Beziehung auf Gott vorkommen, und das Wort Herr אֲדוֹן iſt im Sinne von Adonai zu nehmen: Herr und Gott, wie die Vulgata ganz richtig gibt: Quia ipse est *Dominus Deus* tuus. Vgl. Pſ. 109, 1. 5., wo beide Ausdrücke wechſeln; cf. Mal. 3, 1. Luc. 2, 11. Apgſch. 2, 36; 5, 31; 10, 36. Phil. 2, 11. Jud. 4. Apok. 17, 14; 19, 16. Joh. 20, 28., wo Thomas beide Ausdrücke verbindet: „Mein Herr und mein Gott!" und die Anbetung desgleichen von der Anbetung im religiöſen Sinne, wie ſie Gott zukommt (Geneſ. 22, 5.

1) Meſſias und Sohn Gottes ſind identiſche Ausdrücke, vgl. Matth. 16, 16; 26, 63. Marc. 1, 1. Joh. 1, 49; 6, 70; 11, 27; 20, 31. I. Joh. 5, 20.

I. Kön. 1, 3.), vgl. Phil. 2, 9—11. Joh. 5, 23. Matth. 2, 2. Pſ. 71, 9—11. Apok. 5, 12. 13. Matth. 28, 17. — Ueber die Kraft des Wortes „Herr" ſ. unten ad Pſ. 109, 1.

V. 13. „Und die Tochter von Tyrus — ſie werden mit Opfergeſchenk dein Angeſicht anflehen, Die Reichen des Volkes."

Die Tochter von Tyrus (בַּת־צֹר), collektiv: die Bewohner von Tyrus und alle, die zu ihrem Gebiete gehören, vgl. zu V. 10; daher das Zeitwort im Plural folgt יְחַלּוּ. Eine andere Erklärung gibt Geierus: Et filiam Tyri (sc. quod attinet): cum munere vultum tuum deprecabuntur ditissimi quique istius populi. Doch hat der maſoretiſche Text über dem Zeitwort יְחַלּוּ einen Accent. distinct. (֣), daher „die Reichen des Volkes" nur deklarativ von „Tochter von Tyrus" iſt: Die Tochter von Tyrus — die Einwohner werden u. ſ. w., nämlich die Reichen des Volkes. Der ſpecielle Name „Tochter von Tyrus" iſt wohl zunächſt genannt, weil ſie die reichſte, den Juden als Nachbarſtadt bekannteſte heidniſche Stadt war, per synecdochen für die heidniſchen Völker überhaupt. Vgl. Oſee 9, 13. Coccejus ſagt: „Tyrus est Chanaanaeorum, imo gentium multarum occidentalium quasi metropolis. Ideoque typum habet gentilitatis exclusae olim a communione populi;" vgl. Pſ. 86, 2—4. Geierus ſagt: „Non sumenda erit Tyrus h. l. exclusive; sed sub schemate ditissimi illius emporii, quaevis etiam synecdochice includuntur nationes opulentae atque populosae aliae." Aehnlich wird Moab, als damals den Iſraeliten benachbart und feindlich, ſpeciell ſtatt aller Feinde des Meſſias, und Edom als ſein Beſitzthum, ſtatt aller heidniſchen Völker, geſetzt, Num. 24, 17. 18. Amos 9, 11. 12. Iſai. 63, 1 ff. Apok. 19, 13. S. die Erkl. oben zu Nr. 5. In Pſ. 71, 9—11. werden ebenfalls erſt ſpecielle Namen angegeben, dann aber alle Völker und Könige genannt, die den Meſſias anbeten, ihm dienen werden, vgl. Dan. 7, 13. 14. Iſai. 53, 12; „Darum (weil er die Welt erlöſet hat) will ich ihm Viele zutheilen, und Mächtige wird er als Beute erlangen," vgl. 60, 6; 66, 19. Man bemerke, daß Jeſus, die Grenzen Iſraels und Galiläa's überſchreitend, einſt eben in die Gegend von Tyrus und Sidon ſich begab und ein canaanäiſches Weib aus dieſer ſyrophöniziſchen Gegend die erſte Ausländerin war, der er auf ihr inſtändiges Bitten willfahrte, ihre Tochter von dem böſen Geiſte zu befreien, Matth. 15, 21 ff.

Marc. 7, 26. Tyrus war, wie Stolberg zu unſerm Pſalm bemerkt, eine der erſten unter den heidniſchen Städten, wo ſchon zu der Apoſtel Zeit ſich Jünger Chriſti vorfanden, Apgſch. 21, 3. 4. Von Tyrus und Sidon fanden ſich Viele, die gekommen waren, den Heiland zu hören, Luc. 6, 17. 18. Marc. 3, 8. Tyrus und Sidon wird es am Gerichtstage gelinder ergehen, als den ungläubigen Juden, Matth. 11, 21. 22. Luc. 10, 13. 14. Aus all' dieſem erklärt ſich hinreichend, warum in unſerer Pſalmenſtelle gerade Tyrus genannt iſt. — Dein Angeſicht — פָּנֶיךָ mit suffix. *fem.* ךָ, alſo das Antlitz der Tochter, der Königin, der Kirche, die Kirche als Perſon genommen, wie Apok. 12. Das Zeitwort חָלָה wird nur mit פְּנֵי ס' (das Angeſicht Jemandes anflehen) gebraucht, und zwar, was wohl zu beachten iſt, ſtets nur im religiöſen Sinne: zu Gott flehen, Gottes Angeſicht anflehen. Die vorkommenden Stellen ſind: II. Chron. 33, 12. I. Kön. 13, 12. Pſ. 118, 58. Dan. 9, 13. Zach. 7, 2; 8, 21. 22. III. Kön. 13, 6; IV. Kön. 13, 4. Mal. 1, 9. Exod. 32, 11. Jerem. 26, 19. Nur an zwei Stellen kommt der Ausdruck vom Anflehen der Menſchen vor, wo aber eine gewiſſe Ironie nicht zu verkennen iſt, Job. 11, 19. Prov. 19, 6. Nach dieſen erſten Stellen (atque haec locorum *omnium* est inductio, ſagt Geier, der aber die beiden aus Job und Proverbia promiscue unter den übrigen anführt) können wir unſere Pſalmenſtelle auch nur von einem religiöſen Anflehen verſtehen, von einem Anflehen mit Opfergeſchenk, um ſie, die Kirche, die geiſtliche Braut Chriſti, zu ſchmücken, zu ehren und dadurch die vom Heilande ihr anvertraueten geiſtlichen Wohlthaten von ihr zu erlangen. Nicht ſo ſehr alſo dem Könige, der keiner Gaben bedarf, als vielmehr der Kirche werden dieſelben dargebracht, um von ihr die vom Könige in ihr niedergelegten Gnaden zu erlangen; die Kirche auf Erden bedarf ſolcher Gaben, z. B. zu Kirchenbauten, zu Ausſchmückung derſelben, zu den h. Geräthſchaften u. ſ. w. Der Heiland, arm auf Erden, hat ſeiner geliebten Braut keine Schätze der Erde hinterlaſſen; ſie iſt darum lediglich an die fromme Freigebigkeit ihrer Mitglieder gewieſen. Bellarmin ſagt: „Munera vocat oblationes, quas gentiles conversi ad fidem obtulerunt in aedificationes, vel ornamenta Ecclesiarum, in alimoniam pauperum, et similia opera bona.“ Geierus ähnlich: „Sic igitur Ecclesiae seu sponsae ambiunt favorem illi, qui humiliter purae ejusdem doctrinae ac institutis se submittunt, *eleemosynis et opere ipso animum testantur*,“ etc. — מִנְחָה bedeutet überhaupt jedes Geſchenk, jede Gabe, Geneſ. 32,

13. (14.); beſonders aber die, Gott dargebrachte, Opfergabe, daſ. 4, 3. 4. 5; im moſaiſchen Opferritual das unblutige Speis- und Trankopfer, Levit. 2, 1. 4. 5. 6; 6, 7 ff. 7, 9; zuſammen mit זֶבַח Schlacht- und Speisopfer, Dan. 9, 27. Vgl. Mal. 1, 10. 11. Iſt nun das Anflehen des Angeſichtes ein religiöſes, ſo iſt auch das Opfergeſchenk ein religiöſes, und haben wir keine irdiſchen Hochzeitsgeſchenke hier zu verſtehen; dazu kommt, daß das Zeitwort im Futurum ſteht: יְחַלּוּ *deprecabuntur;* dann alſo, wann die Heiden zur Kirche bekehrt ſein werden, werden ſie Opfergeſchenke darbringen, vgl. Pſ. 71, 9—11; Iſai. 60, 6. Daſſelbe gilt von dem himmliſchen Jeruſalem, der Braut des Lammes: „die Könige der Erde werden ihre Herrlichkeit und Ehre in ſie bringen ... Und die Herrlichkeit und Ehre der Völker wird man in dieſelbe bringen," Apok. 21, 24. 26. — Wollte man nun mit Einigen eine Hochzeit eines Königes mit einer ausländiſchen Prinzeſſin annehmen, welch eigener Sinn läge dann in unſerem Verſe in Verbindung mit dem vorigen, als ob der Sänger ſagte: „Vergiß doch dein Volk, deines Vaters Haus! Sieh, dein König, dein Gemahl, der dich ſo innig liebt, verlangt ſo ſehr nach deiner Schönheit! Beruhige dich darüber, meine Tochter, lindere deinen Schmerz, daß du nicht mehr in deinem Vaterlande und in deines Vaters Hauſe biſt. Siehe, die Töchter von Tyrus ſtehen da, ſchmeicheln dir mit ſchönen Hochzeitsgeſchenken, um das, was du verlaſſen haſt, dich vergeſſen zu machen. O dieſe herrlichen Geſchenke — mögeſt du dadurch getröſtet, und möge dein Herz gerührt werden, in ungetheilter Liebe deinem Gemahl, dem Könige, anzuhangen!"

In den folgenden drei Verſen nähere Schilderung der Pracht der Braut und ihrer Begleiterinnen; Einzug derſelben in den hochzeitlichen Palaſt.

V. 14. „Ganz glorreich iſt die Königstochter im Innern,
Wegen der goldgewirkten Gewänder, womit ſie angethan iſt.

V. 15. In buntgewirkten Kleidern wird ſie dem Könige zugeführt,
Jungfrauen hinter ihr her, ihre Genoſſinnen, werden zu dir gebracht;

V. 16. Zugeführt werden ſie in Freude und Frohlocken,
Treten ein in den Palaſt des Königs."

„Ganz glorreich," nach dem Hebräiſchen כָּל־כְּבוּדָה; die Vulg.

überſetzt ein Subſtantiv: omnis gloria — was כָּל־כָּבוֹד hieße. — In derſelben Weiſe ſpricht der Bräutigam im Hohenliede: „Ganz ſchön (כָּל־יָפָה) biſt du, meine Freundin, und es iſt an dir kein Flecken," Cap. 4, 7. Durch die Hingabe ſeiner ſelbſt und die dadurch erworbenen Gnaden hat der Heiland ſeine Kirche gereiniget und geheiliget, um ſich eine glorreiche — herrliche — Gemeinde (ἔνδοξον την ἐκκλησιαν — *gloriosam*) darzuſtellen, die da keinen Flecken, keine Runzel hätte, oder etwas dergleichen, ſondern daß ſie heilig ſei und unbefleckt, Eph. 5, 25—27. Vgl. Hohel. 5, 2: תַּמָּתִי: meine Unbefleckte, Reine, Fromme, — תָּם kommt nur im moraliſchen Sinne vor; ſomit iſt all dieſe Schönheit in dieſen Stellen keine irdiſche, ſondern geiſtige, überirdiſche. — Königstochter — בַּת־מֶלֶךְ — nicht des zur Hochzeit ſich begebenden Königs-Meſſias, ſondern des himmliſchen Vaters, Jehovah's. So wie Iſrael genannt wird: Gottes erſtgeborner Sohn, oder nach wiedererlangter Barmherzigkeit: Kinder des lebendigen Gottes, Oſee 1, 7. 10; 2, 1., ſo heißt die Kirche die Tochter Gottes, und darnach auch die Schweſter des Bräutigams, des Meſſias, Hohel. 4, 9. 10. 12; 5, 1. 2. (Coccejus). Nach der Aehnlichkeit jedoch, wie Iſrael, die Gemahlin, Braut Gottes, auch die Tochter Gottes genannt wird, da es, das abtrünnige, aufgefordert wird, ſich zu Gott, ſeinem Gemahl, zurückzuwenden und zu ihm zu ſagen: du biſt mein Vater, der Freund meiner Jugend (Jerem. 3, 4.), nach dieſer Aehnlichkeit kann die „Tochter des Königes" in unſerer Stelle die Tochter des Meſſias ſelbſt ſein, da durch ihn die Menſchheit wiedergeboren iſt. In der myſtiſchen Darſtellungsweiſe kann der Gebrauch ſonſt unſtatthafter Ausdrücke nicht auffallen und befremden. — Im Innern — פְּנִימָה — *intus*, adverb. loci, und ſteht dem, quod foris est, entgegen, ſo Levit. 10, 18: „ins Innere des Heiligthums" — אֶל־הַקֹּדֶשׁ פְּנִימָה; das Haus, der Tempel Salomo's, war inwendig — פְּנִימָה — mit Cedernholz bekleidet, III. Kön. 6, 18. Wenn nun unſere Stelle ſagt: ganz glorreich iſt die Königstochter im Innern, ſo ſteht dieſes dem nächſten Sinne nach, nach der Sitte des Orients, wo die Frauen im Innern des Hauſes (ἐν μεγαροισι) ihren beſtändigen Aufenthalt haben, dem: außerhalb des Hauſes, entgegen; alſo: im Innern ihrer Gemächer iſt ſie ganz glorreich, ſie trägt ihre Schönheit im Publikum nicht zur Schau. Sie, die Schönſte unter den Weibern (Hohel. 5, 9. vgl. oben V. 3.), iſt dieſes nur für ihren Bräutigam. Da nun die Schönheit eine geiſtige, heilige iſt, ſo iſt das: im Inneren, übertragen von dem Innern des Hauſes, zu

verſtehen von dem inneren, geiſtigen Schmuck der Heiligkeit der Seele. Geierus ſagt: „Sic igitur *intrinsecus* formosa est sponsa, i. e. *in intimis animae recessibus*, ob perfectam Christi justitiam, eidem indutam (cf. v. 10.); item ob Dei notitiam virtutesque alias. Hinc Campensis: varius erit ornatus reginae regis illius, sed non omnium oculis expositus; animi enim magis erit, quam corporis.“ So ſagt der Heiland von dem Reiche Gottes, ſeiner Kirche: „*Non venit regnum Dei cum observatione* (μετα παρατηρησεως — mit äußerlichem Schaugepränge, welches die Aufmerkſamkeit und den Zulauf des ſchauluſtigen Publikums erregt, es tritt nicht äußerlich zur Schau); neque dicent: Ecce, hîc, aut ecce illic! Ecce enim, *regnum Dei intra vos est* (ἐντος ὑμων),“ Luc. 17, 20. 21. Es iſt „Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Glauben, Beſcheidenheit, Enthaltſamkeit, Keuſchheit,“ Gal. 5, 22. 23; es iſt „Gerechtigkeit, und Friede und Freude im h. Geiſte,“ Röm. 14, 17. In dem Innern eines ſtillen und beſcheidenen, mit den ſanften zurückgezogenen Tugenden des Chriſtenthums geſchmückten Herzens iſt des Reiches Gottes Wohnung, I. Petr. 3, 3. 4. Das Leben des Chriſten iſt verborgen mit Chriſto in Gott, Col. 3, 3; ſeine Tugenden, ſeine Frömmigkeit, ſeine Heiligkeit, überhaupt ſeine innere Schönheit, die Gott gefällt, trägt er nicht öffentlich zur Schau; er verſchließt ſich bei den Werken der Frömmigkeit in ſeinem Zimmer, damit Gott allein ſie wiſſe, Matth. 6, 1—6. Vgl. Jerem. 31, 33. Matth. 12, 19.

Die Königstochter iſt aber ganz glorreich wegen der goldgewirkten Gewänder, womit ſie angethan iſt. Das מִן in מִמְשִׁבְצוֹת kann nicht durch mit überſetzt werden: mit goldgewirkten Gewändern angethan, wie die meiſten Ueberſetzer geben; dieſe Bedeutung hat מִן niemals, und לְבוּשָׁה angethan wird nur entweder mit בְּ oder Accuſativ conſtruirt; מִן gibt alſo das Ausgehen, den Grund an, warum die Königstochter ganz ſchön iſt; zu ſuppliren iſt dann אֲשֶׁר — womit — quas induta est. Auch Calmet gibt dieſe Ueberſetzung an: *ob* vestes auro intertextas. — Die gold- und buntgewirkten Gewänder der Königstochter (מִמְשִׁבְצוֹת und רִקְמוֹת V. 14. 15.) bedeuten die Gnaden und Gaben Gottes und die Tugenden der Kirche, vgl. V. 10; es iſt der neue Menſch, nach Gott geſchaffen, Eph. 4, 23. 24. Col. 3, 10; die neue Creatur in Chriſto (II. Cor. 5, 17.), da wir mit ihm ſelbſt bekleidet worden ſind, Röm. 13, 14. Gal. 3, 27. Geierus ſagt: „Intelligitur hîc ornatus

virtutum *variarum*, item miraculorum, linguarum, variorum ordinum etc., uno verbo: variorum donorum spiritus sancti," cf. I. Cor. 12, 4—11. seqq. Daß dieſe ſymboliſche Deutung nicht eine nur geſuchte, ſondern auf dem Sprachgebrauche der h. Schrift beruhende ſei, ergibt ſich klar und unwiderleglich aus der Stelle Ezech. 16, 10—14., wo die Gnaden und Vorzüge, die Gott Jeruſalem verliehen hatte, unter denſelben Bildern weitläufig geſchildert werden: „Ich bekleidete dich mit buntgewirktem Gewande (רִקְמָה), und zog dir purpurne Schuhe an; ich umgab dich mit feiner Leinwand, und zog dir die feinſten Kleider an. V. 11: Ich zierte dich mit Schmuck, und legte Armgeſchmeide an deine Hände, und eine Kette um deinen Hals. V. 12: Ich hing einen Ring über deinen Mund, und Ringe an deine Ohren, und ſetzte eine herrliche Krone auf dein Haupt. V. 13: Du wardſt geziert mit Gold und Silber, und angethan (מַלְבּוּשֵׁךְ) mit feiner Leinwand, mit geſticktem und buntem Gewande (רִקְמָה). Du aßeſt Semmel, Honig und Oel, und wardſt überaus ſchön (וַתִּיפִי), und gelangteſt zum Königreich. V. 14: Und dein Name erſcholl unter den Heiden in deiner Schönheit (בְּיָפְיֵךְ); denn du wareſt vollkommen in meinem Schmuck, welchen ich dir angelegt, ſpricht Adonai Jehovah." Vgl. zu dieſem letzteren Satze oben V. 10: in deinen Koſtbarkeiten; die Richtigkeit jener Ueberſetzung und Erklärung ergibt ſich hinreichend aus dieſer Stelle Ezechiel's. — Vgl. noch das Gleichniß von dem verlornen Sohne, wo die ihm wiedergegebenen Gnaden unter ähnlichen Bildern von koſtbaren Kleidern u. ſ. w. dargeſtellt werden, Luc. 15, 22. Aehnlich nun, wie der Schmuck, womit Gott im A. T. ſein Iſrael, ſein auserwähltes Volk, geſchmückt hatte, iſt auch der Schmuck, womit die neue Braut des N. T. geſchmückt wird; denn daß in unſerm Pſalm nicht die Vermählung Jehovah's mit Iſrael beſungen wird, ergibt ſich aus V. 3., wo der König der Schönſte unter allen Menſchenkindern iſt, und den Gott geſegnet hat, vgl. auch V. 8. und 17.

Die gold- und buntgewirkten Gewänder der Königstochter bedeuten alſo all' den geiſtigen, heiligen Schmuck der Kirche in der Geſammtheit und in ihren Individuen; und in dieſem Schmuck wird ſie immerdar Chriſto zugeführt, um ihm einſt auf ewig und immer im Himmel zugeführt zu werden in allen ihren einzelnen, mit Gnaden und Tugenden und guten Werken reich geſchmückten Individuen. „Cum Christus apparuerit, vita vestra, *tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria*" (ἐν δοξῃ), Col. 3, 4. Dieſe gloria iſt das byssinum

splendens et candidum (cf. Ezech. 16, 13: שֵׁשׁ); byssinum enim justificationes — δικαιωματα — sunt sanctorum, Apok. 19, 8. Was hier auf Erden im Beginnen iſt, iſt dort Oben in der Vollendung. Dort Oben, nach der Allentſcheidung der Dinge, beginnt κατ' ἐξοχην die Hochzeit des Lammes, dort iſt ſeine Braut in vollkommner Herrlichkeit geſchmückt zur Hochzeit, daſ. 19, 7; 21, 2. Sie nun, das neue himmliſche Jeruſalem, ſteigt, als Tochter des ewigen Königes, von Gott aus dem Himmel herab, daſ. 21, 2. 9. 10., alſo im Inneren des Himmels iſt ſie von Gott geſchmückt mit dem glänzend weißen Gewande (19, 8.), ſie ſteigt herab, wird dem Bräutigam, dem Königsſohne und Könige (Matth. 22, 2.), dem verherrlichten Gottmenſchen, dem Lamme, zugeführt in dieſem koſtbaren Gewande, 19, 7—9; 21, 11—21. — Jungfrauen[1]) (alle die in und außer dem Eheſtande heiligen, reinen, unbefleckten, tadelloſen, vom Verderben der Welt unverſehrten Seelen, die auf Erden gewiſſermaßen die Geſpielinnen, die Begleiterinnen der Kirche im Ideal ſind) hinter ihr her, der Braut Genoſſinnen, und werden dem Bräutigam zugeführt, in Freude und Frohlocken, mit dem neuen Liede des Lammes unter Harfenſpiel, und treten ein in den Palaſt des Königes, in die Hütte Gottes mit den Menſchen, wo er bei ihnen wohnen wird, wo ſie mit Chriſto ſein ſollen, ſeine Herrlichkeit zu ſchauen, und alle Völker in dem Lichte der Braut des Lammes, der Stadt Gottes, wandeln werden (Matth. 25, 10; Apok. 14, 1—5; 21, 3. 11—21—24. Joh. 12, 26; 17, 24.

In den Verſen 17. und 18. wird ſchließlich die Rede an den König gerichtet, welchem nun zunächſt in Folge ſeiner Vermählung eine zahlreiche Nachkommenſchaft verheißen wird.

---

1) Αἱ ἁμιαντοι και καθαραι και δια τουτο παρθενοι ψυχαι ἐξελθουσαι ἀπενεχθησονται τῳ Χριστῳ ἐν εὐφροσυνῃ και ἀγαλλιασι. Orig. in Catena. — Bellarmin ſagt: „Quamvis unica sit sponsa Christi, eaque unice dilecta, i. e. Ecclesia universalis (Vr. 14.), tamen post eam sunt etiam Christi sponsae praecipua quadam praerogativa praeter ceteros fideles animae illae, quae in carne virginitatem suam Deo voverunt, et ipsi soli placere studuerunt," wo jedoch die *virgines* in zu enger Bedeutung genommen ſind. Die virgines Apok. 14, 4. ſind nicht die virgines im kirchlichen Sinne, ſondern wie Origines ſie erklärt.

V. 17. „An deiner Väter Stelle werden deine Söhne ſein;
Du wirſt ſie ſetzen zu Fürſten auf der ganzen Erde.“

Daß von jetzt an der König, nicht die Königin (etwa mit Beziehung auf V. 11.) angeredet wird, zeigen die suffixa *mascul.* ךָ in den Wörtern אֲבֹתֶיךָ und בָּנֶיךָ, auch im V. 18. שִׁמְךָ u. ſ. w., ebenſo die masculine Verbalform (pones) תְּשִׁיתֵמוֹ. Man mag die Stelle betrachten, wie man will: auf einen irdiſchen König kann ſie keine Anwendung finden. Den Sinn hineinlegen: „Mögeſt du eine zahlreiche Nachkommenſchaft erhalten!“ iſt den beſtimmten Worten entgegen: „deine Söhne werden ſein (— יִהְיוּ —) an deiner Väter Stelle;“ und dem unumwundenen Beiſatze: „du wirſt ſie ſetzen zu Fürſten auf der ganzen Erde.“ Letzteres — abgeſehen von übertriebenſter, ſchamloſeſter Schmeichelei: auf der ganzen Erde, welcher Ausdruck im weiteſten Umfange genommen werden muß (vgl. Pſ. 2, 8.) — konnte der Sänger unmöglich wiſſen unter der Vorausſetzung, daß er von oben nicht inſpirirt, und ſein Lied ein gewöhnliches Hochzeitsgedicht ſei. In Beziehung auf Salomo und die ägyptiſche Prinzeſſin ermangelt zudem unſer Vers ganz und gar der Erfüllung: „cum nullos e Salomone liberos Aegypti regis filia peperisse narretur; *certe Salomonis haeres hujus filius non fuit.*“ Calmet. Im meſſianiſchen Sinne aber iſt Alles klar und wahr. Unter Beibehaltung der Allegorie der geiſtigen Vermählung des Meſſias mit ſeiner Kirche, nachdem bisher von den Eigenſchaften ſowohl des Bräutigams als der Braut geredet war, fährt der Pſalmiſt, zur Vollendung des Gemäldes, fort, von der Nachkommenſchaft des Meſſias zu reden. Die Väter Chriſti dem Fleiſche nach ſind ſeine Vorfahren von Abraham an, von welchem das Geſchlechtsregiſter Jeſu Chriſti beginnt, und fort und fort bis zu ſeiner Geburt, Matth. 1, 1—17. Im engeren Sinne ſind es die in dieſer Genealogie Chriſti hervorragenden Perſonen: die Patriarchen Abraham, Iſaak und Jakob, und der König David; noch enger Abraham und David, da Chriſtus Sohn David's und Abraham's heißt, l. c. V. 1. coll. Röm. 1, 3., ſie ſind κατ' ἐξοχην ſeine Väter. Der h. Paulus ſagt von den Iſraeliten: „Quorum sunt Patres, et *ex quibus est Christus* secundum carnem,“ Röm. 9, 5. In die Stelle dieſer Väter, deren Autorität und Würde nur bis auf Chriſtus gilt und fortan nicht weiter, da mit Chriſtus eine durchaus neue Ordnung der Dinge anfängt (*ipsum audite!* Matth. 17, 5.), *treten* ſeine Söhne, ſeine Nachkommen, und nehmen deren Stelle ein.

Waren die Patriarchen und Könige, die Väter Chriſti, Fürſten, die aber nur einen kleinen Theil der Erde innehatten, ſo wirſt du, o Meſſias, auch deine Söhne zu Fürſten ſetzen — aber auf der ganzen Erde (— לְשָׂרִים בְּכָל־הָאָרֶץ —). So ſagt Cyrillus: Pro prioribus Patriarchis, Abraham, patre multarum gentium, Isaac et Jacob, sui populi suarumque tribuum autoribus et propagatoribus, Ecclesia[1]) habet filios plurimos, quorum singuli Patriarchae existunt numerosissimarum familiarum, ac integros populos et numerosissimas gentes Christo et Ecclesiae generant“ (ſ. Coccejus). Vgl. Iſai. 54, 1—3; 60, 22. Die Söhne ſind zunächſt die Apoſtel, Jünger und Schüler Jeſu genannt, die ſich nicht Meiſter und Lehrer nennen laſſen ſollen, da ſie Alle Brüder ſind und Chriſtus allein ihr Lehrer und Meiſter iſt, Matth. 23, 8. 10; Joh. 13, 33. filioli! Sie ſind zu Fürſten geſetzt auf der ganzen Erde, da der Heiland ſie ausſandte in die ganze Welt, um alle Völker zu lehren und ſie zum Gehorſam des Glaubens an das Evangelium zu führen, Matth. 28. Marc. 16. Röm. 1, 5. Das Erbe des Heilandes, ſein Beſitzthum, ſein Reich, ſind die Heidenvölker, ſind die Enden der Erde, Pſ. 2, 8; über dieſes Reich ſetzte er bei ſeinem Heimgange zum Vater zu Fürſten und Hirten die Apoſtel und deren Nachfolger; auch werden ſie mit Chriſtus, dem Könige, die Welt richten, Matth. 25, 34; 19, 28. Luc. 22, 29. 30. Chryſoſtomus bemerkt: Monarchae Romanorum non potuerunt Persis leges dare, neque Persae Romanis; Apostoli vero et Romanis, et Persis, et omnibus aliis gentibus leges dederunt. S. Bellarmin. Daſſelbe gilt von den Nachfolgern der Apoſtel. Ihnen ſind in den höchſten Angelegenheiten, in denen des Glaubens, der Sitten und Disciplin, auch die Könige und Fürſten, ſo wie deren Völker, unterworfen. — Unter Söhnen ſind aber auch alle Chriſten überhaupt zu verſtehen, in Chriſtus durch die Apoſtel gezeugt durch das Evangelium (I. Cor. 4, 15.); ſie werden überall Söhne, Kinder, Kindlein genannt, die durch Chriſtus für Gott wiedergeboren und zur Kindſchaft und Erbſchaft Gottes gelangt ſind, vgl. I. Cor. 4, 14; Eph. 5, 1. Röm. 5, 2; 8, 14—17; 9, 26. II. Cor. 6, 18. Gal. 3, 26; 4, 6. I. Joh. 3, 1; 2, 1. 12. 18. 28; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21. Zugleich aber ſind ſie Fürſten auf der ganzen Erde, denn ſie ſind es, welche in der Geſammtheit und in den einzelnen Individuen das

1) Muß, wie oben gezeigt, *Christus* heißen.

regnum Dei et coelorum ausmachen; auch ihrer Dignität nach ſind ſie Fürſten, da ſie Söhne, Kinder des Königs-Meſſias ſind: die Kinder der Könige ſind eben als ſolche — Fürſten. Darum nun werden ſie genannt das königliche Prieſterthum — nach Chriſtus, dem Könige und Hohenprieſter in Ewigkeit — I. Petr. 2, 9; ſie ſind auf Erden ein *regnum* et *sacerdotes*, Apok. 1, 6., und ebenſo im Himmel, wo die ſeligen Erlöſeten zu dem Lamme ſagen: „fecisti nos Deo nostro *regnum* (griechiſch: βασιλεις — reges) et *sacerdotes*, et *regnabimus* super terram," daſ. 5, 10; cf. 20, 4. 6; 22, 5.

Zu bemerken iſt noch zu unſerm Verſe, daß derſelbe ebenfalls den Nachweis liefert, daß unter der Königin, der Tochter (V. 10. 11.), nicht das Volk Iſrael zu verſtehen ſei, da ſonſt, zum Troſte, daß ſie ihr Volk und Vaterhaus verlaſſen ſoll, nun auch ihr — der Tochter (dem Volke Iſrael —), und nicht dem Könige, es wohl geſagt wäre: „an deiner Väter Stelle werden deine Söhne ſein." Daſſelbe erſchließt ſich aus dem folgenden Verſe.

V. 18. „Ich will gedenken machen deines Namens von Geſchlecht zu Geſchlecht:
Darum werden die Völker dich preiſen ewig und immer."

Deines Namens — des Meſſias, wegen des suffix. masc. in שִׁמְךָ und in dem Zeitwort יְהוֹדוּךָ. — Ich will gedenken machen; — die Vulgata hat: memores erunt, sc. filii tui oder populi; der hebräiſche Text hat das cauſative Hiphil: אַזְכִּירָה (von זָכַר mit ה paragog. cum emphasi: mit Luſt und Freude, vgl. Pſ. 2, 7; 21, 23. — Da das ה ohne Mappik ſteht, ſo kann ה֫ nicht suffix. fem. ſein: eam, sc. sponsam, Ecclesiam,): memorari faciam = ich will machen, ſo viel an mir liegt, daß man auf der ganzen Erde in deiner Kirche deines Namens gedenke und ihn rühme (beides bedeutet das Hiphil), und zwar von Geſchlecht zu Geſchlecht, fort und fort, auch nach meinem — des Pſalmiſten, Tode. Das hebräiſche בְּכָל־דֹּר וָדֹר = in omni generatione et generatione; welche Verdoppelung das ſtete, beſtändige, unausgeſetzte, ununterbrochene Andenken an den Namen des Meſſias ausdrückt. Da aber der h. Geiſt durch den Mund und die Feder des Pſalmiſten redet (vgl. V. 2. coll. II. Kön. 23, 2. II. Petr. 1, 20. 21.), ſo iſt es eben der h. Geiſt, der Chriſtus verherrlichen, ewig von ihm Zeugniß geben wird, wie der

Heiland ſagt Joh. 15, 26; 16, 14. — Das Andenken ſeines Namens, ſeine Erkenntniß, wird ewig bleiben; und weil es ewig bleiben, weil man ihn als wahren Gott und einzigen Beglücker zur Erlangung des ewigen Lebens ſtets erkennen wird (cf. Apgſch. 4, 12. Joh. 17, 3.), darum werden die Völker [עַמִּים[1])] nach Verlaſſung der Götzen (cf. V. 11. coll. Tob. 14, 9.) ihn preiſen ewig und immer; ſie werden ihn preiſen (vgl. Geneſ. 49, 8.), weil er der Schönſte unter allen Menſchenkindern iſt, weil er ſtreitet für Wahrheit und Gerechtigkeit, weil ſein Thron ewig ſtehet, weil er mit den herrlichſten Gaben ſeine Kirche ſchmückte, die er als ſeine geiſtliche Braut ſo innig liebte, daß er ſich ſelbſt für ſie hingegeben (Eph. 5, 25 ff. Apok. 1, 5; 5, 9 ff.). Ewig preiſet die Kirche Chriſtum, ihren Bräutigam und König, der regieret von Ewigkeit zu Ewigkeit (Apok. 11, 15.), da ſie dieſen hochherrlichen, geheimnißvollen Pſalm beſtändig ertönen läßt (wie auch das Magnificat, worin Maria ſingt: „ſiehe, von nun an werden mich ſelig preiſen alle Geſchlechter," Luc. 1, 48. cf. Matth. 26, 13.). Implicite liegt in unſerm Verſe zugleich der ewige Beſtand der Kirche Jeſu ausgeſprochen, da ſeines Namens von Geſchlecht zu Geſchlecht gedacht, da er von den Völkern ewig und immer (zunächſt usque ad consummationem saeculi, was auch den Worten nach in dem: „von Geſchlecht zu Geſchlecht" liegt) geprieſen werden ſoll. Nur am Meſſias hat dieſer Vers ſeine Erfüllung, da ſein Lob und Preis in ſeiner Kirche nie verſtummet (vgl. noch Pſ. 71, 5. 15. 17. Phil. 2, 9—11.), und auch in alle Ewigkeit im Himmel nicht, Apok. 5, 12. 13. Bellarmin ſagt: „*in hac vita, et in futura.* Quamvis enim in patria (in illa superna post consummationem saeculi) cessabunt preces et lacrimae, tamen laudatio et glorificatio non cessabit." — Von Salomo, den die Schrift tadelt, daß er den Götzen ſeiner ausländiſchen Weiber opferte (III. Kön. 11, 1 ff.), kann unſer Vers unmöglich verſtanden werden. Und überhaupt, wo iſt irgend ein König, den die Völker der Erde verherrlichen und preiſen werden ewig und immer?!

---

1) עַמִּים Völker, ſteht ganz allgemein und ohne Einſchränkung, wie Geneſ. 49, 10: ipse erit expectatio gentium (populorum עַמִּים); Völker, viele Völker, alle Völker, עַמִּים und גּוֹיִם, wechſelt in der Schrift promiscue, vgl. Iſai. 2, 2—4; 52, 15. Agg. 2, 8. Dan. 7, 14. Pſ. 71, 9—11. cf. Matth. 28, 19.

14. Der Pſalm 71.

Im 71. Pſalm wird für einen König, einen Königsſohn, Gericht und Gerechtigkeit durch den Pſalmiſten von Gott erflehet; und der Erhörung dieſes ſeines zuverſichtlichen Gebetes (V. 1.) gewiß, fährt allſogleich der h. Sänger fort, die herrlichen, menſchenbeglückenden Eigenſchaften dieſes Königs und die Glückſeligkeit ſeines Reiches weiſſagend zu ſchildern.

Der König iſt ausgezeichnet durch Gerechtigkeit, und nimmt der Armen und Bedrängten ſich an, V. 2. 4. 12—14. Allgemeiner Friede und Fülle des Segens kommt unter ſeiner Regierung, V. 3. 6. 7. 16. Der König und das Reich dieſes Königs auf Erden iſt ewig, und ewig ſind ſeine Segnungen und die Verehrung für ihn, V. 5. 7. 17. Die mächtigſten Völker werden ihm huldigen, ſich freiwillig ihm unterwerfen, V. 8—11. Durch ihn, der ſegenbringend auf die Erde herabkommt, wird der Segen allen Völkern gegeben werden, wie vordem (dem Abraham) ſchon verheißen ward, V. 6. 17.

Näher nach der Folge der Verſe iſt der Inhalt:

I. Bitte des Pſalmiſten für den König um Gericht und Gerechtigkeit, V. 1.

II. Folge der Erhörung dieſer Bitte:

1. Er wird die Armen des Volkes in Gerechtigkeit richten, V. 2.
2. Berge und Hügel werden dem Volke Frieden und Gerechtigkeit bringen, V. 3.
3. Sein gerechtes Walten für die Bedrückten, und gegen die Bedrücker, V. 4.
4. Man wird ihn fürchten ſtets und immer, V. 5.

Segnungen des Königs:

1. Mit Segensfülle wird er herabkommen, V. 6., woraus
2. der Gerechte erblühet und Fülle des Friedens, V. 7.

Reich und Unterthanen des Königs:

1. Sein Reich wird ſich erſtrecken über die ganze Erde, V. 8.
2. Alle Könige und Völker werden ihm huldigen und dienen, V. 9—11., und zwar
3. wegen der Wohlthaten, die er den Armen erweiſet, V. 12—14.

Glück ſeines Reiches:

Er ſelbſt iſt ewig, und kann darum ewig Segen bringen; weshalb man auch ſtets ihn preiſet, V. 15—17.

Wir haben nach dieſer Inhaltsangabe nun zu unterſuchen, wer dieſer König, dieſer Königsſohn ſei, von dem der Pſalmiſt ſo Großes und Herrliches ausſagt.

Man hat vielfältig den König Salomo als Subject des Pſalmes genommen, und zwar als Veranlaſſung deſſelben etwa Salomo's Inthroniſation, bei welcher Gelegenheit David dieſes Gebet für ihn an Gott gerichtet und weiſſagend das Glück ſeiner Regierung geſchildert habe. Der ſcheinbar paſſende Inhalt des Pſalmes, ſo wie die Ueberſchrift im Hebräiſchen: לִשְׁלֹמֹה, was die LXX. gibt: εἰς Σαλομων (die Vulgata: In Salomonem), und die Edit. Complut. der LXX: εἰς Σαλομων ψαλμος τῳ Δαϋιδ, hat offenbar zu dieſer Vermuthung Anlaß gegeben. Zugleich aber, ſagt man, liege neben dieſem erſten und buchſtäblichen Sinne ein höherer Sinn in dem Pſalme: unter dem Bilde Salomo's und des ſalomoniſchen Reiches ſei der Meſſias und ſein glückſeliges Reich vom Pſalmiſten geſchildert; ſo viele Väter und Interpreten, unter anderen Bellarmin, Calmet, ſ. auch Graf Stolberg R.-G. 3. Bd. S. 500; und die Rabbinen (R. Salomon, Aben-Ezra, Kimchi u. A.) geſtehen, daß der Pſalm ganz wohl auf den Meſſias paſſe, auf Salomo nur καθ' ὑπερβολην.

Es fragt ſich nun: ob wir dieſe doppelte Beziehung des Pſalmes, im erſten und buchſtäblichen Sinne auf Salomo, und im höheren, aber zugleich mit intendirten Sinne auf den Meſſias; oder aber, ob wir, mit Ausſchluß der Beziehung auf Salomo, nur die auf den Meſſias annehmen können und müſſen?

Vorab müſſen wir zur Beantwortung dieſer Frage das Nöthige über den Titel לִשְׁלֹמֹה angeben. Das לְ bedeutet in den Ueberſchriften der Pſalmen höchſt zweifelhaft das Subject, den Gegenſtand des Pſalmes, ſondern iſt ſtändig, namentlich in den einfachen Ueberſchriften, als das לְ Autoris zu nehmen, ſo in den vielen ganz einfachen Ueberſchriften לְדָוִד; warum nicht auch in der Ueberſchrift unſers Pſalmes? Vgl. noch Pſ. 126 (127.). Der chaldäiſche Paraphraſt, eine nicht unbedeutende Autorität, nimmt den Salomo als Verfaſſer: Per manus Salomonis dictum est in propetia: Deus, judicium tuum etc. Hiernach nun, mit dem Chaldäer und mehreren Erklärern nach ihm, den Salomo als Verfaſſer genommen, hätte dieſer König ſein ruhiges, friedevolles, glückliches Reich als Subſtrat des meſſianiſchen Reiches gewählt, wie andererſeits David Pſ. 2. und 109. die meſſianiſchen Züge von ſeinem unruhigen, kriegeriſchen Reiche entlehnte. S. oben Nr. 8. Anm. Wollte man aber dem Salomo die Autorſchaft

des Pſalmes abſtreiten, ſo iſt dennoch nicht nöthig, das ל mit εἰς zu geben, ſondern man kann ganz einfach die Ueberſchrift als den Dativ nehmen: „*Salomoni* — sc. traditus fuit hic psalmus a patre, ut inde futuram Messiae majestatem agnosceret, tantoque filio dignum se gereret parentem atque typum.“ Darnach wäre David der Verfaſſer des Pſalmes. S. Geierus. Vgl. wegen des ל in dieſer Bedeutung die Ueberſchrift des Pſ. 44. ꝛc. und das oben Theil I. zu II. Kön. 23, 1 ff. Geſagte. — Wollte man aber mit mehreren Erklärern den Salomo als das Subject des Pſalmes annehmen (εἰς Σαλομῶν), ſo hätte man dann nicht den vorbildlichen (typiſchen), ſondern den gegenbildlichen (antitypiſchen) Salomo, d. i. den Meſſias zu verſtehen (Hengſtenberg), vgl. Nr. 8. Anm. und Hohelied 3, 7. 9; 8, 11. 12. coll. Mich. 5, 5. Vgl. auch das zu Pſ. 44. Geſagte. Eben ſo wird der Meſſias bei den Propheten auch geradezu David genannt, Ezech. 34, 23; 37, 24. Daß Salomo, der vorbildliche, das Subject nicht ſein könne, dagegen ſtreiten zunächſt die Verſe 5. 6. 15. 17. Wir können nicht anders, als für die reine Meſſianität unſeres Pſalmes, im erſten, urſprünglichen, zunächſt intendirten Sinne, wie bei den bisher erklärten Pſalmen, uns entſcheiden; wobei aber nicht ausgeſchloſſen iſt, daß Salomo und ſein Reich als die äußere Veranlaſſung, oder in einem gewiſſen Sinne als Subſtrat des Pſalmes angenommen werden könne, wie ſolches häufig vorkommt, daß meſſianiſche Weiſſagungen in der Zeit, in den Verhältniſſen und Ereigniſſen derſelben, ihren Urſprung, ihre Veranlaſſung haben, die Gelegenheit daraus für dieſelben hergenommen wird. Vgl. die Vorbemerkungen zu Iſai. 40. und folgende Capitel.

Die Gründe für die reine, urſprüngliche Meſſianität unſers Pſalmes ſind nun folgende:

1. Beweiſe aus der h. Schrift ſelbſt:

   a. Zunächſt und ganz vorzüglich gehört hierhin die Stelle II. Kön. 23, 1—5. In den Verſen 3. und 4. dieſer Stelle weiſſagt David von einem künftigen „Herrſcher in der Furcht Gottes,“ der da ſproſſen wird, „wie aus Regen Gras aufſproſſet aus der Erde.“ S. das Nähere oben Nr. 9. Durch die Meſſianität dieſer Stelle iſt auch die Meſſianität unſers Pſalmes, welcher jener Stelle nur eine weitere Ausführung gibt, und welche dem Salomo wohl als der Text unſers Pſalmes gedient haben mag, hinreichend erwieſen.

b. Ferner ſind Friede und Gerechtigkeit (V. 1. 2. 3. 7.) im A. und N. T. auszeichnende Merkmale eben des Meſſias und ſeines Reiches. S. die Erkl. zu V. 3. und 7.

c. Wiederum iſt eine Aehnlichkeit unſers Pſalmes mit den meſſianiſchen Pſalmen 2. 44. 109. und Iſai. 9, 6. 7; 11, 1—5. 10; 42, 1—4; 60, 1—6; 61, 1—3. Mich. 5, 1—5. Zach. 9, 9. 10. nicht zu verkennen.

d. Auf der einen Seite nimmt unſer Pſalm beſtimmte Zurückbeziehung auf eine ältere meſſianiſche Verheißung Gottes an Abraham ꝛc., V. 17. vgl. oben Nr. 3., wie ſchon Theodoret bemerkt: ἐνταυθα της περι τον Αβρααμ και τον Ἰσαακ και τον Ιακωβ ἐπαγγελειας ἐμνημονευσε — „darauf (am Schluſſe) gedenkt er der Verheißung an Abraham, Iſaak und Jakob.“ Unſer Pſalm erſcheint als eine Interpretation, als eine weitere Ausführung des Textes auch dieſer Verheißung, als Interpretation des Segens, der durch den Nachkommen Abraham's, Iſaak's und Jakob's, durch den Meſſias, allen Völkern der Erde zu Theil werden ſollte.

e. Auf der anderen Seite wird in einer ſpäteren rein meſſianiſchen Weiſſagung beſtimmte Zurückbeziehung auf Stellen unſers Pſalmes genommen, wird der Meſſias und ſein Reich mit Worten geſchildert, die aus unſerm Pſalme ganz augenſcheinlich entnommen ſind. S. Zach. 9, 9. 10. in Vergleich mit V. 1. 2. 7. 8. unſers Pſalmes. Vgl. Hengſtenberg, b—e.

f. Was das Neue Teſtament angeht, ſo iſt zwar eine beſtimmte Stelle aus unſerm Pſalm darin nicht citirt; jedoch laſſen ſich zu faſt jedem Verſe die genaueſten Nachweiſe dafür aus dem N. T. beibringen. Das Bild des ſegenbringenden Meſſias, wie es im N. T. erſcheint, iſt genau conform dem ſchönen Bilde unſers Pſalmes. Beſonders aber (um hier nur für den Anfang des Pſalmes eine ſchlagende Stelle anzuführen) gehört dahin der Anfang des Gleichniſſes Matth. 22, 2: „Das Himmelreich gleicht einem Könige, welcher ſeinem Sohne ein Hochzeitsmahl bereitete.“ Der Sohn des Königes in unſerm Pſalm iſt alſo der Sohn des ewigen Königes, des himmliſchen Vaters.

2. Beweiſe aus der Tradition. Der Chaldäer umſchreibt den erſten Vers: Deus, scientiam judiciorum tuorum da *Regi Messiae*, et justitiam tuam filio Davidis regis — da der Meſſias ein

Sproß David's ist, vgl. Jerem. 33, 15. 17. Die Rabbinen gestehen ausdrücklich, daß die meisten Stellen des Psalmes dem Salomo nur κατ' ὑπερβολην, dem Messias aber ohne Uebertreibung, ohne Hyperbel zukommen. Die Rabbinen Saadias Gaon und Jarchi erkennen den Psalm als messianisch an; Letzterer bemerkt noch ausdrücklich, daß die Vorfahren den ganzen Psalm vom Messias erklären. S. Coccejus, Calmet, Stolberg, Hengstenberg.

3. Innere Gründe. Zunächst ist hier zu beachten, daß der ganze Psalm von dem Subjecte desselben als von einer zukünftigen Person redet, von einer Person, die noch nicht da ist, die erst noch kommen soll. Es heißt namentlich von dieser Person, diesem Könige in futuro: er **wird** herabkommen — יֵרֵד V. 6., was von Salomo bei seiner Inauguration durchaus nicht gelten kann, da er ja dabei gegenwärtig war, abgesehen von der Bedeutung des Zeitwortes selbst. — V. 5. heißt es: man wird dich **fürchten, so lange Sonne und Mond währen**, bis zum Ende der sichtbaren Welt; — wie kann dieses auf Salomo oder irgend einen irdischen König gedeutet werden?! — Besonders aber kommen folgende beachtenswerthe Momente in Betracht, woraus die Messianität des Psalmes klar hervorgeht:

1. Das Glück seines Reiches ist ein geistiges: vollkommne Gerechtigkeit und vollkommner Friede, V. 3. 7.
2. Sein Reich ist ein ewiges; wobei das sonst zweifelhafte Wort לְעוֹלָם durch Ausdrücke und Bezeichnungen erklärt wird, die über den Sinn keinen Zweifel zulassen, V. 5. 7. 17.
3. Seine Herrschaft ist universell, sich erstreckend über die ganze Erde, V. 8. und über alle Könige und Völker, V. 9—11.
4. Nicht für Ein Volk, sondern für alle Völker ist sein Segen, V. 17.

Noch beweiset man die Messianität

1. Aus dem, was dem Könige als sein eigenthümliches Amt und Wirken beigelegt wird, V. 2. 12. 13. 14.
2. Aus dem, was seinen Unterthanen als deren Gegenobliegenheiten zugeschrieben wird, V. 5. 9. 10. 11. 15. 17; im Gegensatze zu beiden Punkten vgl. I. Kön. 8, 11—18.
3. Aus den Wohlthaten des Königes, V. 6. 7. 14. 17.
4. Aus der Unterdrückung der Feinde, V. 9. 14.

5. Aus der Vergleichung der einzelnen Verſe mit erklärenden Parallelſtellen des N. T. (die bei der Erklärung werden angegeben werden). Vgl. Geierus.

Für die Gottheit des Meſſias ſind im Pſalm Beweiſe enthalten in V. 5: „man wird dich fürchten;“ in V. 6. 9. 11. 17.

Der Pſalm umfaßt die ganze Zeit des meſſianiſchen Reiches, vom erſten Beginne an, vom Eintreten des Meſſias in die Welt (V. 6.), ſein Wirken in der Welt (V. 2—4. 12—14.), die weitere Ausbreitung ſeines Reiches nach ſeinem Hingange zum Vater (V. 8—11.), die Fortdauer dieſes glücklichen, Heil und Segen verbreitenden Reiches bis zum Ende der ſichtbaren Welt (V. 5. 7. 15. 16. 17.).

Nach dieſen Vorbemerkungen ſchreiten wir zur

Ueberſetzung und Erklärung des Pſalmes.

V. 1. „O Gott! gib deine Gerichte dem Könige,
Und deine Gerechtigkeit dem Sohne des Königs!“

„O Gott, gib!“ (תֵּן) — eine angelegentliche Bitte des Pſalmiſten an Gott, daß er dem aus ihm entſprießenden König-Meſſias all das verleihen möge, was zur heilſamen, ſegenbringenden Führung ſeines großen meſſianiſchen Amtes demſelben nothwendig ſein wird. Er erbittet dieſes, wie geſagt, für den König-Meſſias, d. i. für den Menſchen Chriſtus (I. Tim. 2, 5.), der ein Sohn David's dem Fleiſche nach iſt (Röm. 1, 3.), für dieſen, der, obgleich wahrhafter Sohn Gottes, auch wahrhafter Menſch iſt (Joh. 1, 14.) und als ſolcher alle zu ſeinem meſſianiſchen Amte nothwendigen Gaben von Gott zu empfangen bedurfte. Nach ſeiner menſchlichen Natur „erſtarkte er am Geiſt, war voll Weisheit, und Gottes Gnade war in ihm;“ „und nahm er zu an Weisheit, Alter, und Gnade bei Gott und den Menſchen“ (Luc. 2, 40. 52.); nach ſeiner menſchlichen Natur war er der Gaben des h. Geiſtes zur Führung ſeines Amtes bedürftig, dieſer Gaben, welche nach der Verheißung vor dem Beginn ſeiner meſſianiſchen Thätigkeit ihm gegeben wurden, nach deren Empfang „er den Völkern das Recht verkünden ſollte“ (Iſai. 11, 1—5; 42, 1—4; 61, 1—3. Matth. 3, 16. Joh. 1, 32. 33; 3, 34. Apgſch. 10, 38.). Somit erſcheint alſo obige Bitte im Munde des Pſalmiſten für den Meſſias nicht unſtatthaft, vielmehr ganz gerechtfertiget, iſt ſomit nicht

im uneigentlichen, anthropopathiſchen, ſondern ganz im eigentlichen Sinne zu nehmen. Ueberhaupt ſollte ja der Meſſias auf ſeine Bitte erſt ſein Reich erlangen, Pſ. 2, 8: postula a me, et dabo etc. ſ. die Erkl. oben Nr. 10. Wo der Meſſias auf Erden lebte und wirkte, wird des Betens, Bittens und Dankens oft bei ihm erwähnt, vgl. Luc. 3, 21; 6, 12; 9, 28. 29; 22, 17. 19. 32. Joh. 11, 22. 41. 42; 17, 5. 9. 11. 15. 17. 20. Matth. 9, 38; 14, 19. 23; 26, 39. 42. 44. cf. Hebr. 5, 7. Pſ. 15, 1—7; 21, 1—22.

Die Erklärung von Geierus u. A.: „Hoc verbo „*da*“ innuitur Davidis votum, quo *maturationem missionis Messiae* efflagitat, non vero Messiae aliquid impetravit; ut sensus sit: fac Domine illucescere beatum istum diem, quo Messiae *dabis* judicia tua,“ wornach alſo der Vers principaliter eine Bitte um die baldige Sendung des Meſſias enthielte (cf. Iſai. 16, 1; 45, 8; 64, 1.), wo dann Gott ſeine Gerichte ihm geben würde, als ob der Pſalmiſt ſagte: „O Gott, gib doch bald deine Gerichte dem Könige; laß doch bald die Zeit kommen, wo du dieſelben ihm zu geben, ihn damit ausgerüſtet in die Welt zu ſenden beſchloſſen haſt, damit meine und aller Frommen Sehnſucht geſtillt und deine Verheißungen (cf. II. Kön. 7, 12—16. coll. 23, 1—5.) erfüllet werden:“ — dieſe Erklärung, in Verbindung jedoch mit der oben gegebenen, ſcheint dem Inhalte des Pſalmes, in welchem die glücklichen Zeiten des meſſianiſchen Reiches ſo graphiſch geſchildert werden, der Pſalmiſt mit ſo großer Liebe bei Betrachtung derſelben verweilt, gar wohl zu entſprechen.

„Dem Könige — dem Sohne des Königs“ — iſt ein und daſſelbe Subject, wegen des Parallelismus der Versglieder nur verſchieden ausgedrückt. Der Chaldäer ergänzt aus der Tradition zu dem Worte *Regi* das Wort *Messiae* (לְמַשִּׁיחָא), und gibt das Folgende: et justitiam tuam *filio Davidis regis.* Chriſtus, der Meſſias, iſt nun κατ' ἐξοχην *Rex* und *Filius Regis.* Das Wort König — מֶלֶךְ — ſteht hier mit bedeutungsvoller Emphaſis, mit dem Sinne: der im eigentlichen und höchſten Sinne König genannt wird und iſt; alſo nicht ein unbeſtimmter — rex aliquis, noch auch ein beſtimmter: — dieſer oder jener iſraelitiſche König; ſondern der ganz ſinguläre, allein in Wahrheit dieſen Namen tragende, mit keinem irdiſchen Könige vergleichbare König-Meſſias iſt hier gemeint, der da König iſt, wie Jehovah, der Vater, und ebendeswegen auch über alle *irdiſche* Könige erhaben (vgl. I. Tim. 1, 17; 6, 15. mit Apok. 1, 5;

17, 14; 19, 16.), dem alle anderen Könige dienen, ihn anbeten werden, ſo wie deren Völker, hier V. 9—11; deſſen Reich die ganze Welt umfaſſen ſoll, V. 8. Zach. 9, 10. Pſ. 2, 8; ja, der alle Gewalt beſitzt im Himmel und auf Erden, Matth. 28, 18. Vgl. noch Iſai. 9, 6. Zach. 9, 9. Pſ. 2, 6; 44, 2. König aber iſt der Meſſias, weil er herrſchen ſoll in dem neuen Gottesreiche, vgl. Pſ. 44, 7. Dan. 2, 44; 7, 14. Luc. 1, 33. Mich. 4, 7. Zach. 6, 13. Matth. 3, 2; 4, 17; 10, 7. Marc. 1, 15. Joh. 18, 36. Apok. 11, 15.

Der Meſſias aber iſt nicht allein König, er iſt auch Sohn des Königs. Wer iſt dieſer König, deſſen Sohn er iſt? Es iſt jener König, der ſeinem Sohne ein Hochzeitsmahl bereitete (Matth. 22, 2.); es iſt der König der Ewigkeiten (I. Tim. 1, 17.), wornach auch der Sohn „Vater der Ewigkeit" (אֲבִי־עַד) heißt, Iſai. 9, 6. Der „Königsſohn" iſt der Sohn Jehovah's, der zu ihm ſprach: „Mein Sohn biſt du: heute (von Ewigkeit) habe ich dich geboren," Pſ. 2, 7; „deſſen Ausgang (vom Vater) von Anbeginn iſt, von den Tagen der Ewigkeit," Mich. 5, 2; der mit dem Vater denſelben unendlich erhabenen Titel trägt: König der Könige und Herr der Herrſcher (I. Tim. 6, 15. coll. Apok. 17, 14; 19, 16; 1, 5.); er iſt der geliebte Sohn des himmliſchen Vaters, woran er ſein Wohlgefallen hat (Matth. 3, 17; 17, 5.); den der Vater liebte und (deswegen) Alles ſeiner Hand übergeben hat (Joh. 3, 15. Matth. 11, 27.); der als Sohn über Alles Erſchaffene erhaben iſt (Hebr. 1, 1 ff.); er iſt der mit dem Vater weſensgleiche λογος (Joh. 1, 1 ff.), der die menſchliche Natur angenommen hatte, damit er leide, ſterbe, wieder auferſtehe, und nun „über die Lebendigen und Todten herrſche," Röm. 14, 9. cf. I. Cor. 15, 25. Apgſch. 2, 36; 5, 30. 31.

„Sohn des Königs" iſt der Meſſias aber auch in einem noch anderen Sinne: nämlich als Sohn David's des Königes, wie auch der Chaldäer umſchreibt: et justitiam tuam *filio Davidis regis*. Dieſer Sinn iſt hier ganz vorzüglich intendirt, da der Meſſias eben als ſolcher der Sohn David's iſt, und da er eben als der Sohn David's, d. i. ſeiner menſchlichen Natur nach, wornach er von David, ſeinem Urvater, ſeinem Ahnherrn, abſtammte, der vom Pſalmiſten für ihn erfleheten Gaben bedurfte, nicht aber ſeinem höheren Weſen, ſeiner Gottheit nach. Als Sohn David's, auf deſſen Throne er ſitzen und herrſchen werde in Ewigkeit, erſcheint der Meſſias durchweg im A. und N. T., vgl. Iſai. 9, 6. 7; 11, 1. 10; 16, 5; 55, 3. 4. Jerem. 23, 5. 6; 33, 14—17; 30, 8. 9. Ezech. 34, 23. 24; 37, 24. Oſee.

3, 5. Amos 9, 11. Pſ. 88; 131; Luc. 1, 32. 69. Matth. 1, 1; 20, 30. 31; 21, 9; 22, 42. Apok. 22, 16; 3, 7. Röm. 1, 3. Vgl. oben Nr. 8., wo die Stellen angeführt ſind. Beides: Sohn Gottes, des ewigen Königs, und Sohn David's, faßt der h. Paulus zuſammen Röm. 1, 3. 4. Auf David's (Iſai's) Sohn ſollte der h. Geiſt kommen, um denſelben mit ſeinen Gaben auszurüſten zur Führung ſeines meſſianiſchen Amtes, welche hier für ihn erflehet werden; ſo daß alſo die prophetiſchen Stellen, worin Gott verheißt, daß ſein Geiſt auf ihm ruhen werde und er in Folge deſſen „mit Gerechtigkeit die Armen richten," „das Recht den Völkern verkünden" und tröſtend, befreiend, erquickend wirken werde (Iſai. 11, 1—4; 42, 1—4; 61, 1—3.), als weiſſagende Erfüllung des Gebetes des Pſalmiſten mit Recht angeſehen werden und als Beweiſe für die Meſſianität unſers Pſalmes in Wahrheit gelten können.

„Deine Gerichte — deine Gerechtigkeit" — ſich gegenſeitig erklärende Parallel-Ausdrücke: die Gerechtigkeit gehört zu den Gerichten als die erſte und vorzüglich nothwendige Bedingung und Eigenſchaft, damit die Gerichte von aller Willkühr entfernt ſeien. Die Vulgata hat *judicium* im Singular, das Hebräiſche hat den Plural: מִשְׁפָּטֶיךָ — judicia tua. Zu dieſem Plural vergleicht Geierus glücklich die Stelle Joh. 5, 22: „Der Vater hat alles Gericht (omne judicium — την κρισιν πασαν) dem Sohne gegeben," — „nimirum, ut sic *omne* et *omnis generis judicium* declararetur." Das Volk zu richten, ihm Recht zu verſchaffen, ſeine Streithändel zu ſchlichten, wird im A. T. als die Hauptfunction der Könige dargeſtellt, vgl. die Forderung des Volkes Iſrael an Samuel: constitue nobis *regem*, ut *judicet* nos, לְשָׁפְטֵנוּ I. Kön. 8, 5. Salomon bat den Herrn: Da mihi sapientiam et intelligentiam, ut ingrediar et egrediar coram populo tuo: quis enim potest hunc populum tuum digne, qui tam grandis est, *judicare*? II. Chron. 1, 10. Daher iſt: König und Richter ſein, gleichbedeutend, vgl. Pſ. 2, 10: „Et nunc *reges* intelligite; erudimini, qui *judicatis* terram." In Beziehung auf den Meſſias iſt zu unſerer Stelle als treffende Parallelſtelle zu vergleichen: ... *Donec veniat, cujus est judicium* — עַד־בֹּא אֲשֶׁר־לוֹ הַמִּשְׁפָּט — et dem illud, Ezech. 21, 32 (27.). Das Wort judicium wird nun bald im engeren Sinne genommen: Rechtsentſcheidung in ſtreitigen Fällen, Urtheil darüber; bald im Sinne von Geſetz Gottes, z. B. Pſ. 118. passim. Levit. 18, 4. 5. 26; 19, 20. 37 ff. Nach dieſem Geſetze Gottes im Allgemeinen, nach ſeinen Lehren, Worten und Geſetzen

im Evangelium insbeſondere, das Gericht über die Menſchen zu halten, iſt die Function des Meſſias ſchon hier auf Erden gegen die Böſen, vgl. Iſai. 11, 3. 4; 63, 1—3. Joh. 9, 39; 3, 18. 19; beſonders aber am Ende ſeines Reiches auf Erden, wo er als König Gericht halten wird nach ſeinem Worte, Matth. 25, 31 ff. namentlich V. 34. Joh. 5, 22. 27. Apok. 20, 11 ff. Joh. 12, 48. 49. In unſerer Stelle iſt das Wort, wie zunächſt aus den Verſen 2. 4. 12. 13. 14. ſich ergibt, in dem Sinne zu nehmen, daß der Meſſias die Armen, ſonſt Rechtloſen, die Unterdrückten, gegen die Bedrücker beſchützen, ſich ihrer Sache gegen jene richtend annehmen werde; aber auch möchte die ganze Leitung, Regierung ſeines Reiches in dem Worte enthalten ſein. Geierus ſagt: „*Gubernationem* (illi da), legibus ac voluntati tuae conformem tuoque nomine ac auctoritate in regno potentiae, gratiae ac gloriae exercendam; ... *divinum regimen*, Messiae incarnato a Patre in temporis plenitudine concedendum, quo vim a subditis depellit, hostes profligat, subditos tuetur, ab oppressione liberat.“ — Coccejus erklärt: „Est judicium, quo damnatur peccatum accusans peccatorem, Rom. 8, 3. Col. 2, 14. Est judicium, quo damnatur falsa justitia, et impotentia et indignitas omnis creaturae ad gloriandum, Col. 2, 15. Est judicium, quo princeps mundi judicatus est, Ioan. 16, 11. Est judicium, quo separatur is, qui obfirmat cor suum; et quo illi, qui separati sunt, puniuntur. Denique omnis potestas in coelo et in terra (Matth. 28, 18 sqq.) ad colligendam Ecclesiam, et eam gubernandam, conservandam, repurgandam, et ei regnum dandum (Luc. 12, 32.), omnes vero hostes, et omnem potentiam, potestatem et dominatum abolendum, hic significatur.“ — Mit Recht wird von dieſem Interpreten noch beſonderer Nachdruck gelegt auf die Poſſeſſiv-Pronomina: Deine Gerichte, deine Gerechtigkeit; denn nur die Gerichte Gottes als ſolche ſind wahre und untrügliche und irrthumsloſe (judicia Domini vera, justificata in semet ipsa, Pſ. 18, 10; cognovi, Domine, quia aequitas judicia tua; justus es Domine, et rectum judicium tuum, Pſ. 118, 75. 137.), da Gott, der Allwiſſende, Herzen und Nieren erforſchet (Pſ. 7, 10.); ſie ſind ſolche, welche von einem, der nicht Gott iſt, nicht können ausgeübt werden. Daß nun in dieſer Gott allein zukommenden Weiſe der Meſſias, ebenfalls Gott, und ſeiner menſchlichen Natur nach mit den Gaben des h. Geiſtes zu den genannten Zwecken im vollſten Maaße ausgerüſtet, richten werde, wird

Iſai. 11, 3. deutlich geweiſſagt: „und nicht nach dem Augenſcheine wird er richten, und nicht nach Hörenſagen wird er ſtrafen“ (ſ. dort die Erklärung und die bezüglichen Stellen). — Ferner iſt auch die Gerechtigkeit Gottes eine allein wahre, mangelloſe, im höchſten Sinne vollkommene; ſoll der Meſſias gerecht richten, wie Gott, ſo muß er auch Gottes Gerechtigkeit beſitzen; das gerechte Gericht aber legt er ſich bei: „Mein Gericht iſt gerecht,“ Joh. 5, 30; und ſoll er die Welt gerecht machen, rechtfertigen (Dan. 9, 24.), ſo muß er ſelbſt im höchſten, vollkommenſten Sinne gerecht und heilig ſein, wie Gott dieſes iſt. Daß er aber auch in dieſer Weiſe die Gerechtigkeit Gottes, ſeinem ganzen Sein und Weſen nach, beſitzt, dafür ſprechen die bei Iſai. 11, 5. und Iſai. 53, 11. citirten Stellen.

Nachdem nun der Pſalmiſt in dieſem erſten Verſe Gott darum gebeten hat, daß er dem Könige, dem Königsſohne, ſeine Gerichte und ſeine Gerechtigkeit, und zwar bald — geben, oder daß er überhaupt das Reich des Meſſias bald kommen laſſen möge, wo nach Gottes Gerichten, nach Gottes Gerechtigkeit, nicht nach irrthümlicher menſchlicher Weiſe, werde gerichtet werden, fährt er im Folgenden, den ganzen Pſalm hindurch, fort, die glücklichen Zeiten dieſes meſſianiſchen Reiches weiſſagend zu ſchildern.

V. 2. „Er wird richten dein Volk in Gerechtigkeit,
Und deine Armen in Gericht.“

Er wird richten — יָדִין. Das Zeitwort דִּין hat hauptſächlich die Bedeutung: Jemandes Sache führen als Sachwalter, ihm Recht verſchaffen als Richter, die Unſchuld deſſelben an den Tag bringen, eines Unterdrückten rettend und gegen den Unterdrücker rächend ſich annehmen; ſo hier und an mehreren andern Stellen, vgl. Pſ. 53, 3: Deus, in nomine tuo *salvum me fac*, et in virtute tua *judica* me; vgl. Geneſ. 30, 6. Prov. 31, 9. Jerem. 5, 28; 22, 16. Pſ. 67, 6; 139, 13; 9, 5. Ekkli. 35, 21—26. Vgl. in dem Gleichniſſe Jeſu von der armen Wittwe und dem ungerechten Richter die Ausdrücke: ἐκδικειν, ἐκδικησιν ποιειν, vindicare, vindictam facere, Recht verſchaffen, Luc. 18, 3. 5. 7. 8. — Die hauptſächlichſte Pflicht, das wahrhaft königliche Amt eines Königs, der mit Macht ausgerüſtet iſt, iſt dieſes, der Armen, der Elenden, der Hilfloſen, welche keine Macht, ſich Recht zu verſchaffen, in Händen haben, ſich anzunehmen. Vor Allem aber tritt dieſes bei dem Meſſias hervor, dieſem Könige, welcher, ſelbſt arm (Zach. 9, 9. Luc. 9, 58.), das Elend der Armen am

beſten kannte und deshalb eine ſo innige Zuneigung für dieſelben hegte. Wie hier V. 2. 4. 12—14., ſo wird auch bei Iſai. 11, 4. dieſes als Hauptzug des Charakters und Amtes des Meſſias angegeben: „Er wird in Gerechtigkeit Recht ſchaffen den Armen, und in Billigkeit Urtheil fällen für die Elenden des Landes;“ wiederum: „den Armen das Evangelium zu verkünden, hat er mich geſandt“ u.ſ.w. Iſai. 61, 1 ff. Der Heiland gibt eben dieſen Umſtand, daß den Armen, die zu Tauſenden bis in die Wüſte ſtets ihm folgten, das Evangelium verkündet wird, als Kennzeichen an, daß er es ſei, der da kommen ſolle — der Meſſias, Matth. 11, 5. vgl. Luc. 4, 17—21. Der Armen und Verlaſſenen nimmt er ſtets mit großer Vorliebe ſich an, Matth. 9, 36; 11, 28; ſie, ſammt den Sanftmüthigen und Trauernden, preiſet er ſelig vor allen anderen, Matth. 5, 3—5. Luc. 6, 20. Das Volk Gottes im erſten Hemiſtich unſers Verſes wird im zweiten durch: deine Armen erklärt; das Volk Gottes κατ' ἐξοχην ſind alſo die Armen („deine Armen“ — cum emphasi: welche keinen andern Beſchützer haben, als dich, und welche du als die Deinigen ſo zärtlich liebeſt), dieſe, welche nicht auf die vergänglichen Güter, ſondern auf den lebendigen Gott vertrauen, deren alleiniger Schatz Gott iſt, und die kein anderes Gut beſitzen, als die Religion; die ihre Armuth mit Geduld und Ergebung tragen (arm — עָנִי und עָנִו — leidend, hilflos, mit dem Nebenbegriff: in Demuth, Sanftmuth, Ergebenheit duldend, wie Matth. 5, 3. verglichen mit V. 4.); den Reichen dagegen wird Wehe zugerufen, Luc. 6, 24. 25. Vgl. oben Pſ. 21, 27. die Erklärung.

V. 3. „Es werden tragen die Berge Frieden dem Volke,
Und die Hügel, mit Gerechtigkeit.“

Tragen נָשָׂא = hervorbringen, vgl. Ezech. 17, 8. 23. Joel 2, 22. Agg. 2, 20. Die Berge und Hügel werden Frieden hervorbringen, ſammt Gerechtigkeit: ein nicht ungewöhnlicher Tropus in der h. Schrift, daß Bergen und Hügeln, der Erde überhaupt, die Hervorbringung deſſen zugeſchrieben wird, was überall, im ganzen Lande, in großer, herrlicher Fülle vorhanden ſein wird; als wenn der Pſalmiſt ſagte: ſo fruchtbar die Berge und Hügel an Bäumen und heilſamen Kräutern ſind, in ſo reicher Fülle wird Friede und Gerechtigkeit im Reiche des Meſſias überall hervorſproſſen, wird in reichem Ueberfluſſe den Menſchen zu Theil werden. „Montes et colles dicuntur *ferre pacem*, quia videlicet totum Messiae regnum instar montium, vitibus,

gramine herbisque aut arboribus amoenissimis obsitorum, florebit undique, vel *pacem exhibebit* animarum amoenissimam.“ Geierus. Vgl. Pſ. 84, 12: „Die Wahrheit ſproſſet aus der Erde hervor.“ „In die illa stillabunt montes dulcedinem, et colles fluent lacte,“ Joel 3, 18. Vgl. Iſai. 4, 2., wo der Meſſias genannt wird: „die Frucht des Landes;“ und Iſai. 45, 8: „Die Erde öffne ſich, und es entſprieße der Heiland; und Gerechtigkeit laſſe ſie ſproſſen zugleich.“ — Die Berge und Hügel werden tragen — d. i. von Oben her kommt dem Volke der Friede, die Gerechtigkeit; ſo wird Ezech. 17, 22 ff. der Meſſias als ein zartes Reis dargeſtellt, das gepflanzt wird auf einen hohen Berg, wo es Zweige treiben und Frucht bringen wird. Nach einem andern Bilde iſt er der Stein, der vom Berge ſich losreißt, und zu einem großen Berge wird und die ganze Erde erfüllet, Dan. 2, 35. 44. 45; ferner Iſai. 2, 2—4. iſt die Rede von dem Berge des Herrn, der ſich erhebt über die Hügel, und viele Völker werden ſagen: Kommet, laſſet uns hinaufziehen zu dem Berge des Herrn ... daß er uns lehre ſeine Wege u. ſ. f. Auf dem heiligen Berge Gottes iſt lauter Friede und Eintracht, und nichts, was ſchadet, Iſai. 11, 6—9; 65, 11. 25. Die Umgegend von Jeruſalem, dem Typus der Kirche des neuen Bundes (Pſ. 2, 6.), war bergig und hügelig: Montes in circuitu ejus, Pſ. 124, 1. 2., wie überhaupt Paläſtina. — Noch iſt die Aehnlichkeit hervorzuheben zwiſchen Bild und Gegenbild: ſo wie Berge und Hügel, fern von den Wohnungen der Menſchen, in einſamer Stille, in tiefem Frieden ruhen, alſo wird das meſſianiſche Reich ein Reich des Friedens ſein; der Friede, der auf den Bergen und Hügeln ſo lieblich ruhet, wird zu den Menſchen in die Thäler herniederſteigen, ſich ihnen mittheilen. Ferner: wie aus den Bergen und Hügeln die Flüſſe und Bäche entſpringen und die Thäler und Ebenen fruchtbar machen, ſo wird der Meſſias, das Reich deſſelben, die Welt, ſeine Kirche, mit Frieden und Gerechtigkeit erfüllen und ſie zu guten Werken, zu Früchten heiliger Tugenden, fruchtbar machen. — Vgl. noch Iſai. 40, 9; 42, 11; 52, 7. — Bemerken wir ferner: Auf einem Berge (Sinai) wurde das erſte Geſetz gegeben; auf einem Berge verkündete der Heiland, als Geſetzgeber des neuen Bundes, den Hauptinhalt des Evangeliums, Matth. Cap. 5. 6. 7; auf dem Berge der Verklärung ward er vom himmliſchen Vater als ſolcher proclamirt, Matth. 17, 5; auf einem Berge litt er den Tod zur Erlöſung der Menſchen; auf einem Berge war es, wo er ſeinen Jüngern den Auftrag

ertheilte, das Evangelium allen Völkern zu verkünden, Matth. 28, 16 ff.; auf einem Berge — dem Oelberge (cf. Oelzweig — Friedenszweig) — gab er seinen Jüngern, und in ihnen der ganzen erlöseten Welt, den Abschiedssegen und fuhr gen Himmel, Luc. 24, 50. 51. Apgsch. 1, 9—12. So brachten die Berge und Hügel den Menschen den Frieden und die Gerechtigkeit. Wie treffend ist sonach das Wort des h. Sängers: „Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi.“ Ps. 120, 1.

Friede und Gerechtigkeit sind charakteristische Merkmale des messianischen Reiches im alten und neuen Bunde. Den Frieden betreffend, s. oben Nr. 8. Der Friede wird aber nur in und mit der Gerechtigkeit (בְּצִדְקָה — wegen des בְּ vgl. Ps. 44, 13. בִּמְנֻחָה cum munere) gegeben, mit der Gerechtigkeit Gottes, qua nos justos facit, und der wir darnach, durch seine Gnade unterstützt, eifrig nachstreben müssen durch die stete Richtung unsers Geistes nach ihm hin, durch treue Erfüllung seines h. Willens, seiner h. Gebote, um hierdurch, durch die thätige Aneignung seiner durch die h. Sacramente uns eingegossenen Gerechtigkeit, ihm ähnlich und wohlgefällig zu werden. Vgl. Dan. 9, 24. Isai. 53, 11; 45, 8; 40, 4. Matth. 5, 6. 20; 6, 33. Röm. 14, 17. Phil. 3, 9. Tit. 2, 12. Eph. 4, 24. Apok. 19, 8. Diese Gerechtigkeit im N. T. ist nicht eine bloß äußere, sondern eine wahrhaft innere, eine solche, wornach wir, abgewaschen von unsern Sünden durch das Blut des Lammes, wahrhaft gerecht vor Gott erscheinen und sind, vgl. Eph. 5, 25—27. Apok. 1, 5. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 7. — „Volk“ — עַם — zunächst das Volk Israel, Matth. 1, 21. coll. 15, 24., dann überhaupt das ganze aus allen Völkern der Erde zum messianischen Reiche zusammengebrachte Volk Gottes. So sind die Christen „das heilige Volk, das Volk des Eigenthums Gottes,“ I. Petr. 2, 9., gereiniget durch Christus zu einem ihm angehörenden Volke, Tit. 2, 14; die Seligen im Himmel sind Gottes Volk, Apok. 21, 3.

V. 4. „Er wird Recht schaffen den Armen des Volkes,
und retten die Kinder des Armen,
Und wird zermalmen den Gewaltthätigen.“

Richten שָׁפַט, synonym mit dem Zeitwort דִּין V. 2; in dem: er wird retten — יוֹשִׁיעַ (hier mit לְ construirt, vgl. dazu Matth. 21, 9: ὡσαννα τῷ υἱῷ Δαϋὶδ; vgl. Isai. 53, 11.), ist ersteres: er wird richten, erklärt. — Die Armen des Volkes — עֲנִיֵּי־עָם — und

Kinder des Armen — בְּנֵי אֶבְיוֹן — ſtehen ſynonym-parallel; Kinder des Armen = die Armen. Das Wort Söhne, Kinder (בָּנִים) ſteht oft pleonaſtiſch, vgl. Söhne der Reichen = Reiche, Söhne der Menſchen = Menſchen, ſ. Ekkle. 10, 17. Pſ. 17, 46; 35, 8; 44, 3. So wie nun der Meſſias einerſeits der Armen rettend ſich annimmt, ihr Sachwalter und beſonderer Freund iſt, ſo wird er andrerſeits deren Dränger, Bedrücker, zermalmen, wird im ſtrengſten Sinne des Wortes ſie richten, vgl. Ezech. 34, 15—17. So zermalmte der Heiland mit ſtrafender Rede die Phariſäer und Schriftgelehrten, daß ſie die Häuſer der Wittwen verpraſſeten (apposite zu unſerm Vers) und zum Scheine lange Gebete hielten, und drohet ihnen mit einem überſchweren Gerichte; hält ihnen vor, daß ſie die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vernachläſſigten; daß ihre Becher und Schüſſeln von innen voll Raub und Unreinigkeit ſeien, Matth. 23, 14. 23. 25. So richtete er dieſelben, welche den geheilten Blindgebornen aus der Synagoge geſtoßen, Joh. 9, 22. 35—41; ſo nahm er der zu ihm geführten angeklagten Ehebrecherin gegen die Ankläger (Joh. 8, 1 ff.), der Sünderin (Luc. 7, 36—40.), der Zöllner und Sünder, mit denen umzugehen er liebte, gegen die Phariſäer ſich an, Matth. 9, 9—13; vgl. 21, 15. 16. und beſonders noch das Endurtheil gegen die Hartherzigen Matth. 25, 41—45.

Statt: er wird zermalmen den Gewaltthätigen, den Bedrücker der Armen — וִידַכֵּא עוֹשֵׁק —, hat die Vulgata *humiliabit calumniatorem*, nach der LXX.: ταπεινωσει συκοφαντην. — Die Erklärung Mancher, welche unter dem Bedrücker auch den Teufel verſtehen, deſſen Kopf der Heiland zertreten (Geneſ. 3, 15. coll. I. Cor. 15, 24. Col. 2, 15. Matth. 12, 29. I. Joh. 3, 8.) und die armen, in der Gefangenſchaft des Teufels ſeufzenden Menſchen retten werde, ſcheint der Stelle Gewalt anzuthun, wäre eine unſtatthafte Amplificirung derſelben.

Die folgenden Verſe 5—11. gehen näher die Perſon des Meſſias und deſſen glückliches, weit ausgebreitetes Reich an.

V. 5. „Sie werden dich fürchten, ſo lange die Sonne ſcheint,
Und der Mond; von Geſchlecht zu Geſchlecht.“

Sie — die Armen, von denen vorher die Rede war; dann überhaupt die Menſchen, die Völker, die zu deinem Reiche gehören, der

Wohlthaten und Segnungen deſſelben theilhaft werden; vgl. V. 11. 15. 17. Sie werden dich fürchten — יִירָאוּךָ — dich: eine Apoſtrophe, in freudigem Jubel des Pſalmiſten, an den Meſſias, den ſo wohlthätig wirkenden König, gerichtet (2—4.). — Fürchten (יָרֵא) — nicht ſklaviſch (vgl. Röm. 8, 15.), ſondern fromm, religiös, mit heiliger Scheu und demüthiger Ehrfurcht verehren (revereri); wie denn der Geringere dem Höheren nur mit einer gewiſſen Scheu und Ehrfurcht nahet. In unſerer Stelle iſt zugleich die Dankbarkeit der Menſchen, wegen der großen vom Meſſias ihnen gewordenen Segnungen und Wohlthaten, mit eingeſchloſſen. Aus der angegebenen Bedeutung des Zeitwortes fürchten ergibt ſich zugleich, daß von einem irdiſchen Könige hier nicht die Rede iſt, da daſſelbe beſonders von dem Gott gebührenden heiligen, religiöſen Cultus gebraucht wird (vgl. Prov. 3, 7. Job 1, 1. 9. Pſ. 32, 8. Iſai. 11, 2. 3. Ekkle. 3, 14.); und ebendeswegen iſt auch die Gottheit des Meſſias aus dieſem Worte nicht mit Unrecht zu erweiſen. Vgl. die Zeitworte דָּרַשׁ Iſai. 11, 10. und בִּקֵּשׁ Mal. 3, 1. — „So lange die Sonne ſcheint, und der Mond:" im Hebräiſchen: אִם־שֶׁמֶשׁ וְלִפְנֵי יָרֵחַ — *cum sole* (d. i. ſo lange die Sonne am Himmel ſtehen und ſcheinen wird) *et in conspectu lunae* (d. i. ſo lange der Mond am Himmel ſichtbar iſt und auf die Erde herabſchauet); das Folgende: von Geſchlecht zu Geſchlecht, iſt nur eine Erklärung des Vorigen. Es wird nun in dieſem Verſe ausgeſprochen, daß bis zum Ende der irdiſchen, ſichtbaren Welt — ſo lange Sonne und Mond ſcheinen werden — es nicht fehlen werde an Verehrern des Meſſias; und der einfache Sinn davon iſt: daß ſein Reich, ſeine Kirche, bis zum Ende der Welt beſtehen bleiben werde (cf. Matth. 28, 20. Joh. 14, 16.). Einer ähnlichen Ausdrucksweiſe begegnen wir V. 7: „bis der Mond nicht mehr iſt" (iſt negativ von dem vorigen); und V. 17: „Sein Name wird dauern in Ewigkeit; ſo lange die Sonne ſcheint, wird ſproſſen ſein Name." Vgl. Geneſ. 8, 22. Job 14, 12. So wie der Meſſias ſelbſt „Vater der Ewigkeit" heißt (Iſai. 9, 6.), ſo wird auch die Ewigkeit ſeines Reiches, oder näher: der Fortbeſtand deſſelben bis zum Ende der Welt, ſtändig vorhergeſagt, vgl. Iſai. 9, 7. II. Kön. 7, 13. 16. Pſ. 44, 7; 88, 37. 38. Dan. 2, 34. 44. 45; 7, 13. 14. Mich. 4, 7. 8. Luc. 1, 31—33. (Nach der Consummatio saeculi, nach der Allentſcheidung, übergibt der Sohn dem Vater wieder das Reich, I. Cor. 15, 23—28. coll. Apok. 21, 3.). Es liegt nun auf der Hand, daß einem irdiſchen Reiche ein Beſtand bis zum Ende der ſichtbaren Welt nicht geweiſſagt

werden kann; und noch weniger kann gesagt werden, daß man dem Stifter eines solchen irdischen Reiches bis zum Ende der Welt religiöse Verehrung zollen, ihn fürchten werde. — Die Vulgata gibt unsern Vers: et *permanebit* cum sole et ante lunam, nach der LXX.: και συμπαραμενει τῳ ἡλιῳ και προ της σεληνης. Sicher in Beziehung auf diese Stelle, und namentlich nach dem Text der LXX., sagen die Juden: „Wir haben aus dem Gesetze (dem A. T. überhaupt) gehört, daß der Christus bleibet in Ewigkeit," Joh. 12, 34. Vielleicht auch meinten sie die Stelle Ps. 109, 4: „Du bist Priester in Ewigkeit" u. s. w. Vgl. zu unserm Verse noch die schlagende Parallelstelle Ps. 44, 18: „Ich will gedenken machen deines Namens von Geschlecht zu Geschlecht," und die Erklärung dazu. — In unserm Verse ist die Universalität des messianischen Reiches der Zeit nach ausgesprochen.

V. 6. „Er wird herabkommen, wie der Regen auf die Wiesenschur,
Wie Regengüsse, Befeuchtung des Landes."

Er wird herabkommen, descendet — יֵרֵד Futurum von יָרַד. Also noch ist er nicht da, in der Zukunft erst kommt er; wie denn überhaupt alle Zeitwörter im Psalme in der zukünftigen Zeit stehen, somit eine noch zu erwartende Person und Zeit anzeigen. Vgl. Num. 24, 17. Isai. 7, 14. Agg. 2, 8. Mich. 5, 2. Mal. 3, 1. 2; 4, 2. Zach. 6, 12. 13. Jerem. 23, 5; 33, 14. 15. Ezech. 21, 32; 34, 23. Deut. 18, 15. 18. ꝛc. — Bei dem Zeitworte *descendet* ergibt sich nothwendig die Frage: von woher wird er herabkommen? Herabkommen bedeutet ein Kommen von Oben nach Unten; darnach ist der Messias bei Isai. 4, 2: „der Sproß Jehovah's," der also von Oben her, von Jehovah sprosset und von ihm, vom Himmel herabkommt. Vgl. Isai. 16, 1: „Sendet (ihr Himmel) das Lamm!" und Isai. 45, 8: „Thauet, ihr Himmel, von Oben her, und die Wolken mögen herabregnen den Gerechten!" Der Heiland sagt: „Wenn ihr nun den Sohn des Menschen dahin aufsteigen sehen werdet, wo er früher war?" Joh. 6, 63. Das „wo er früher war" beantwortet er mit den Worten: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen" (das. 16, 28.); „ich bin vom Himmel herabgekommen" (6, 38.); „ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen ist" (6, 51.). „Nie-

mand iſt in den Himmel hinaufgeſtiegen, als der vom Himmel herabgeſtiegen iſt, der Sohn des Menſchen, der im Himmel iſt" (3, 13.). „Ich bin von Oben her" (8, 23.). Daher das Symbolum: descendit de coelis; et incarnatus est. „Das Wort war bei Gott," Joh. 1, 2. 3. — יֵרֵד impersonell zu nehmen: es wird herabkommen, wie Einige thun, wobei ſie Apgſch. 9, 18. vergleichen, wo aber das Zeitwort im Plural ſteht, — wäre doch gar zu ſchwerfällig und möchte ſich grammatiſch nicht füglich erklären laſſen; ohnehin iſt ja ſonſt im Pſalm alles perſonell, vgl. V. 2. 4. 8. 12. 13. 15; vgl. auch II. Kön. 23, 3. 4., dort iſt das Zeitwort zu ergänzen, hier das Subject: er, der König, ſo daß beide Stellen ſich gegenſeitig erklären. — גֵּז bedeutet überhaupt Schur, ſowohl von Schafen (vellus) als von Wieſen; wegen des Parallelismus: Befeuchtung des Landes, iſt die gegebene Ueberſetzung Wieſenſchur der der Vulgata: in vellus (coll. Richt. 6, 36—40.) vorzuziehen, zudem da überhaupt vom Fruchtbarmachen der Vergleich hergenommen iſt. Eine geſchorne, geſchnittene Wieſe aber bedarf ganz beſonders des Regens, damit neues Gras wieder nachwachſen könne. Ohne befeuchtenden Regen würde ſie nichts hervorbringen, verſengen, beſonders bei der heißen Sonne des Orients. — So war das Menſchengeſchlecht entblößt von der Gnade des Himmels, und konnte nur von Oben her, durch die Gnade des Erlöſers, wieder erquickt, Frucht bringen zum ewigen Leben. Vgl. Joh. 15, 1—6. 16. Tit. 3, 4—7. — Zu unſerer Stelle iſt nun ganz beſonders zu vergleichen II. Kön. 23, 3. 4: „Ein Herrſcher über die Menſchen, ein gerechter Herrſcher in der Furcht Gottes (wird kommen, hervorſproſſen); und wie das Licht der Sonne am Morgen aufgeht, am Morgen ohne Gewölk; und wie aus ihrem Schein, aus Regen Gras aufſproſſet aus der Erde." (S. oben Nr. 9.). In beiden Stellen wird das ſtille, milde, ſegenvolle, erquickende Herabkommen des Meſſias unter dem Bilde eines fruchtbaren Regens, der im Orient bei einer faſt ſtets ſengenden, Anger und Flur austrocknenden Sonne ſo ſehr erſehnt iſt, ausgeſprochen. Vgl. Oſee 6, 3: „Veniet quasi imber nobis temporaneus, et serotinus terrae." Auch in dieſer Stelle iſt das Zeitwort veniet — יָבוֹא — perſonell: „Er — Jehovah — wird kommen;" vgl. die vorigen Verſe. Von den Wohlthaten eines guten Königs heißt es: „Im fröhlichen Antlitz des Königs iſt Leben: und ſeine Gnade iſt wie der Spätregen," Prov. 16, 15. vgl. Job 29, 23. Iſai. 55, 10. 11. — Ein Kirchenlied ſingt:

Und Er kam; mit Ihm kam Segen,
Wie ein milder Frühlingsregen,
Wie des Himmels ſanfter Thau
Rings erquicket Feld und Au.

So kam der Heiland mit der Fülle ſeines himmliſchen Segens, ſeiner ſanften, erquickenden, tröſtenden, beſeligenden Lehre (vgl. „Es triefe zuſammen wie Regen meine Lehre, es fließe wie Thau meine Rede, wie Regenſchauer auf Gras, wie Regentropfen auf Kraut," Deut. 32, 2.), mit der Fülle ſeiner Gnaden, aus deren Fülle wir Alle empfangen haben Gnade um Gnade (Joh. 1, 16.), vom Himmel auf die Erde herab, labend und erquickend durch ſich ſelbſt, und durch die Gnade des geſendeten h. Geiſtes, die nach Wahrheit, Gnade und Erlöſung ſeufzende Menſchheit. Er ſelbſt ſagt: „Kommet Alle zu mir, die ihr mühſelig und beladen ſeid; ich will euch erquicken," Matth. 11, 28. „Wen da dürſtet, der komme zu mir, und trinke," Joh. 7, 37. coll. 4, 13. 14. Auch der h. Geiſt wird unter demſelben erquickenden Bilde verheißen: „Ich will Waſſer gießen auf das Durſtige, und Ströme auf das Trockene: ich will meinen Geiſt über deinen Saamen gießen, und meinen Segen über dein Geſchlecht." Iſai. 44, 3.

Anm. Nach mehreren h. Vätern iſt in unſerer Stelle auch angedeutet, daß der Meſſias vom Himmel in den Schooß der allerſeligen Jungfrau Maria herabkommen werde, ohne deren Jungfräulichkeit zu verletzen (Luc. 1, 35.), ſo wie der Regen die Erde befruchtet. Indeſſen ſieht man leicht, daß dieſer Sinn nicht der urſprüngliche der Stelle iſt, daß er zunächſt in den Worten nicht liegt. Jenes iſt übrigens deutlich geweiſſagt Iſai. 7, 14. Dan. 2, 34. 45.

Im folgenden Verſe wird, mit Feſthaltung des vorigen Bildes, die Frucht des ſegenvollen Herabkommens des Meſſias geſchildert.

V. 7. „Sprießen wird in ſeinen Tagen der Gerechte,
Und Fülle des Friedens, bis der Mond nicht mehr iſt."

„In ſeinen Tagen" — zur Zeit des Meſſias, und überhaupt ſeines Reiches, vgl. Jerem. 23, 5. 6; 33, 14. 15. Dieſe Zeit und dieſes Reich dauert, bis der Mond nicht mehr iſt (עַד־בְּלִי יָרֵחַ), alſo bis zum Ende der irdiſchen ſichtbaren Welt, ſ. V. 5. Die Tage von der erſten Erſcheinung des Meſſias bis zu ſeiner Wiederkunft ſind κατ' ἐξοχην „ſeine Tage," die nur enden mit dem Weltende, vgl.

Matth. 5, 18; 24, 29. 35. II. Petr. 3, 10. 12. Job 14, 12. Pſ. 101, 26. 27. Der Gerechte — צַדִּיק — collektiviſch: die Gerechten. Der Chaldäer umſchreibt: Multiplicabuntur in diebus ejus justi. Das Zeitwort יִפְרַח iſt cum emphasi zu nehmen: herrlich, lieblich, ſchön und in entzückender Fülle hervorſprießen, erblühen, wie nach fruchtbarem Regen die Blumen und Kräuter in herrlicher, entzückender Fülle und Friſche blühen und ſprießen. Vgl. Iſai. 35, 1. 2. Prov. 11, 28. Pſ. 1, 3; 91, 13. 14. Alles, was der Meſſias gethan, gelehrt, beſonders aber was er gelitten und angeordnet hat, um die Verdienſte ſeines Leidens, die Fülle ſeiner uns erworbenen Gnaden uns zuzuwenden, iſt wie ein fruchtbarer Acker, aus welchem die wahrhaft innerlich und weſentlich Gerechtfertigten und Geheiligten emporſprießen und in Tugenden blühen, Gott zum angenehmen Geruch, Eph. 5, 2. II. Cor. 2, 14. Phil. 4, 18. Aehnlich heißt es von dem neuen Jeruſalem, der Kirche Chriſti, worüber die Herrlichkeit des Herrn aufgegangen: „dein Volk — lauter Gerechte," Iſai. 60, 21. Nach Sühnung der Miſſethat ſollte ewige Gerechtigkeit herbeigeführt werden, Dan. 9, 24. Iſai. 53, 11. vgl. Jerem. 31, 34. Im N. T. heißen die Chriſten, die durch Chriſtum Geheiligten (Hebr. 2, 11.), κατ' ἐξοχην „Heilige," Röm. 1, 7. Eph. 5, 3. u. ſ. w., weil ſie geheiliget, gereiniget ſind und in Heiligkeit und Gerechtigkeit leben ſollen, cf. I. Cor. 6, 11. Eph. 5, 25—27; 4, 22—24. I. Petr. 2, 9. Tit. 2, 11—14; 3, 3—7. Hebr. 9, 14; 12, 22—24. Die Gerechten ſind die wahren, lebendigen Mitglieder des Reiches Jeſu Chriſti, die auf ewig ſein ſind und bleiben (Joh. 10, 28. 29.), ſind der Weizen, der in die himmliſche Scheuer geſammelt wird, im Gegenſatze zu der Spreu, die verbrannt wird, Matth. 3, 12. — In den Zeiten vor Chriſtus konnten die Menſchen der wahren, inneren, realen Gerechtigkeit nicht theilhaft werden, eben weil für die Sünde noch nicht genug gethan und die Mittel zur Erlangung dieſer Gerechtigkeit noch nicht verdient waren, cf. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 1. 2. In Chriſti Zeiten, „in ſeinen Tagen" aber iſt der Quell der Gerechtigkeit geöffnet und ſprudelt fort bis zu der Zeiten Ende; denn die ganze Zeit, von Chriſtus an bis zum Ende der Welt, iſt eben die Zeit Chriſti, da er mit dem h. Geiſte bis dahin bei uns bleibt, Matth. 28, 20. Joh. 14, 16; und nie wird es der Kirche, dem neuen Reiche Gottes, an wahrhaft Gerechten fehlen. — Die Gerechten aber haben eben als ſolche die Fülle des Friedens (רֹב שָׁלוֹם): et in terra *pax* hominibus *bonae voluntatis*, Luc. 2, 14; den Frieden Gottes, der allen Begriff überſteigt, Phil. 4, 7., der nicht in geringem, ſondern

in reichem, überſchwänglichem Maaße, eben weil er von Chriſtus kommt, in welchem alle Fülle wohnt, gegeben wird (vgl. *Pax multa* diligentibus legem tuam, Pſ. 118.). Daß der Frieden die Folge der Gerechtigkeit ſei, ſagt ausdrücklich der Apoſtel: „Da wir nun gerechtfertiget ſind durch den Glauben, ſo haben wir Frieden mit Gott durch unſern Herrn Jeſus Chriſtus," Röm. 5, 1. cf. Col. 1, 19. 20. Gerechtigkeit und Frieden gehören zuſammen und bilden den ſchönſten Bund, wie die Schrift ſo ſchön ſagt: justitia et pax osculatae sunt, Pſ. 74, 11. — Vgl. noch Iſai. 45, 8., wo nach den Worten: Thauet, ihr Himmel, von Oben her, und die Wolken mögen herabregnen den Gerechten — gleich folgt: „und die Gerechtigkeit entſprieße zugleich," eben wie die Folge in unſern Verſen 6. und 7., wo nach dem Herabkommen des Meſſias (V. 6.) die Gerechtigkeit, der Gerechte entſprießet (V. 7.). — Gerechtigkeit und Fülle des Friedens bringt der Meſſias, da er ſelbſt κατ' ἐξοχην der Gerechte und der Fürſt des Friedens, ja der Friede ſelbſt iſt, Iſai. 9, 6. Mich. 5, 5. cf. Iſai. 2, 4. Zach. 9, 9. 10. Vgl. noch oben V. 3. Bei ſeiner Ankunft ruhete das ganze römiſche Reich in tiefſtem Frieden; Auguſtus hatte den Janustempel geſchloſſen.

Anm. Die Vulgata gibt: orietur in diebus ejus *justitia;* die LXX. nach dem Hebräiſchen: Βλαστησει ... δικαιος.

V. 8. „Und er wird herrſchen vom Meere bis zum Meere, Und vom Fluſſe, bis an die Enden der Erde."

„Er wird herrſchen" (יֵרֵד von יָרַד vgl. Num. 24, 19.) d. i. ſein Reich, ſeine Herrſchaft wird ſich erſtrecken ... In ähnlicher Weiſe, wie die Grenzen des dem Volke Iſrael zugetheilten Landes angegeben werden, werden auch die des Reiches des Meſſias in unſerm Verſe dargeſtellt; wie denn die prophetiſchen Darſtellungen von den nächſten Umgebungen immer ausgehen, ſo daß das Land Iſrael als Typus des meſſianiſchen Reiches erſcheint, ſo wie Sion, Jeruſalem, als Typus der Kirche Chriſti, vgl. Pſ. 2, 6. die Erklärung. Von erſterem heißt es: „Ich will deine Grenzen ſetzen vom Schilfmeer (dem rothen) bis zum Philiſtermeere (dem mittelländiſchen), und von der Wüſte bis an den Euphrat," Exod. 23, 31; ferner Deut. 11, 24: „Von der Wüſte bis zum Libanon, vom Euphratſtrom bis zum hinteren Meere." Vgl. Joſ. 1, 3. 4. Dieſe urſprünglichen Grenzen waren unter Salomo am weiteſten ausgedehnt, vgl. III. Kön. 4, 21. 24. II. Chron.

9, 26. Auch unter den Aſſamonäern hatte das Reich Juda eine große Ausdehnung, wie Joſephus ſagt: Per haec tempora jam et Syrorum et Idumaeorum et Phoenicum urbes tenebant Judaei, ad mare Stratonis turrim, Apolloniam, Joppen, Jamniam, Azotum, Gazam, Anthedona, Raphiam, Rhinocoruram; in mediterraneis per Idumaeam regionem Adora et Marisam, totamque Samariam et montes Carmelum ac Itabyrium. Ad haec Scythopolim, Gadara, Gaulonitidem, Seleuciam, Gabala; et Moabiticas urbes Esebonem, Medabam, Lembam, Oronas, Telithonem, Zaram, Aulonem Cilicium, Pellam ... Possidebant et alia Syriae non obscura oppida, quae imperio suo noviter adjecerant.“ Joseph. L. 13. cap. 23. (Coccejus). — Daß nun aber unſere Stelle des Pſalmiſten nicht etwa von dem Reiche Iſrael unter Salomo, ſondern von dem meſſianiſchen Reiche rede, ergibt ſich aus der ſpäteren meſſianiſchen Stelle Zach. 9, 9. 10., wo in dem V. 10. die Worte unſers Verſes genau wiederholt, von dieſem ſpäteren Propheten meſſianiſch verſtanden und erklärt werden. Daß aber in unſerer Stelle und der erklärenden bei Zacharias die engen Grenzen des Landes Iſrael, von wo übrigens das Reich des Meſſias begann, da er zuerſt zu dieſem Volke und Lande geſandt war (vgl. Mich. 5, 2. Matth. 1, 21; 15, 24. coll. 10, 5. 6. Apgſch. 13, 46. vgl. oben §. 3.), nicht auch die Grenzen des meſſianiſchen Reiches überhaupt ſein ſollten, ſo daßes nur in dieſe eingeſchloſſen wäre, ergibt ſich aus dem Schluſſe: „bis an die Enden der Erde“ — עַד־אַפְסֵי־אָרֶץ —, welche Worte, namentlich in Verbindung mit den folgenden Verſen 9—11., die unbegrenzte Ausdehnung deſſelben ausſprechen; vgl. Pſ. 2, 8. die Erkl.; Pſ. 21, 28. Mich. 5, 4. Zach. 9, 10. Der bei אֶרֶץ fehlende Artikel zeigt, daß nicht ein beſtimmtes Land, ſondern die ganze Erde gemeint ſei, vgl. dagegen Iſai. 4, 2: פְּרִי הָאָרֶץ die Frucht des Landes (Iſrael). Auch R. Abenesra und R. David nehmen das meſſianiſche Reich als ein die ganze Welt umfaſſendes. — Der Heiland nun, wo er in Iſraels Lande ſein Werk vollendet hatte und zum Himmel zurückkehren wollte, gibt ſeinen Apoſteln den Auftrag, in die ganze Welt (εἰς τον κοσμον ἁπαντα — in mundum universum) mit der Predigt des Evangeliums zu gehen, Marc. 16, 15. cf. Matth. 24, 14; 28, 19. Col. 1, 23. Röm. 1, 5; 10, 18; er ſagt ihnen: „ihr werdet mir Zeugen ſein in Jeruſalem, und in ganz Judäa, und Samaria (zunächſt, und dann) bis an die äußerſten Grenzen der Erde“ (ἑως ἐσχατου της γης — usque ad ultimum terrae — zunächſt: ad ultimum

Occidentem, wohin zuerſt Chriſti Evangelium verkündet wurde, wie aus der Apoſtelgeſchichte erſichtlich, und vgl. Nr. 2. ad Geneſ. 9, 26. 27.), Apgſch. 1, 8. coll. Iſai. 66, 19., — was genau mit unſerer Stelle übereinſtimmt und als authentiſche Erklärung derſelben zu betrachten iſt. Das Herrſchen hat ſeine Erklärung in den Worten Jeſu: „Mir iſt alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden," Matth. 28, 18. Nach ſeinem Tode, nach ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt, wo ſeine Verherrlichung und ſein Reich und ſeine Herrſchaft begann, iſt er zum Fürſten geſetzt, Apgſch. 5, 31; nun muß er herrſchen über Todte und Lebendige, bis Gott alle ſeine Feinde unter ſeine Füße gelegt hat, Röm. 14, 9. I. Cor. 15, 25; er herrſchet als König in ſeinem Reiche, Joh. 18, 36. 37. Vgl. oben V. 1. Die Geſchichte iſt die augenfälligſte Erklärung der Weiſſagung des Pſalmiſten: Chriſti Reich iſt über die ganze Erde, bis an die Enden derſelben, verbreitet. — Wie nun oben V. 5. und 7. die Univerſalität des Reiches Chriſti der Zeit nach ausgeſprochen wurde, ſo wird ſie in unſerm Vers dem Raume nach ausgeſprochen, und in den drei folgenden Verſen den Völkern nach; das Reich Chriſti iſt alſo univerſell (katholiſch): καθ' ὁλον χρονον, καθ' ὁλον τοπον, καθ' ὁλους ἀνθρωπους (παντα ἐθνη). Vgl. oben §. 2. und §. 4. b. und die Erklärung zu Nr. 3. ad Geneſ. 12, 3. ꝛc.

V. 9. „Vor ihm werden ſich niederbeugen die Wüſtenbewohner,
Und ſeine Feinde werden den Staub lecken.

V. 10. Die Könige von Tarſis und die Inſeln werden Opfergeſchenk bringen,
Die Könige von Arabien und Saba werden Gaben opfern.

V. 11. Und es werden ihn anbeten alle Könige,
Alle Heidenvölker werden ihm dienen."

V. 9. Vor ihm — zu ſeiner Huldigung — werden ſich niederbeugen — zur Erde ſich beugen in demüthiger Verehrung — יִכְרְעוּ, welches Zeitwort häufig mit Knie und dem Zeitwort הִשְׁתַּחֲוָה, wie hier V. 11., verbunden vorkommt, vgl. Pſ. 21, 30; 94, 6. Iſai. 45, 24. II. Chron. 29, 29; 7, 3. coll. Eph. 3, 14. In allen dieſen Stellen iſt von einem Niederbeugen vor Gott die Rede, zum Zeichen der religiöſen Anbetung; ebendieſe göttliche Ehre wird hier dem

Meſſias geweiſſagt, woraus wiederum deſſen Gottheit hervorgeht, vgl. Phil. 2, 10. — Die Wüſtenbewohner צִיִּים (von צִי Wüſte), entfernte, rohe, wilde Völker, barbari, vgl. Pſ. 73, 14; Vulgata: Aethiopes. Von wilden Thieren kommt צִיִּים vor Iſai. 13, 21; 23, 13; 34, 14. Jerem. 50, 39. — Den Staub lecken — aus Gehorſam und Unterwürfigkeit den Boden küſſen, erklärend zu dem: ſich niederbeugen, vgl. Iſai. 49, 23. Mich. 7, 17. Bei den Japaneſen, Sineſen und Moscoviten eine gewöhnliche, die tiefſte Unterwürfigkeit anzeigende Verehrungsweiſe gegen Könige und Herren — fronte humum ferire (Geier); ebenſo bei den Perſern. „Procumbentes humi, quem paulo post in vinculis habituri erant, sustinuere venerari.“ Curt. L. 8. „Continuo equis delapsi (ut est mos Persarum) humi prostratis corporibus Darium regem salutaverunt.“ Valer. Max. L. 7. c. 3. (Calmet). — Seine Feinde — die früher als götzendienende Völker ſeine Feinde waren, werden nach ihrer Bekehrung ihre tiefſte Unterwürfigkeit ihm beweiſen. Die Geſchichte gibt die Beſtätigung dieſer Weiſſagung. Die wilden heidniſchen Völker zeigten ſich überall beſonders gelehrig, die chriſtliche Religion anzunehmen, ſobald ihnen über den ſchrecklichen Zuſtand, in dem ſie bisher lebten, und über die Herrlichkeit des Chriſtenthums die Augen geöffnet waren.

V. 10. Tarſis — תַּרְשִׁישׁ — Tarteſſus, Stadt und Gegend in Spanien, der berühmteſte Handelsplatz der Phönizier im Weſten, vgl. Geneſ. 10, 4. 5. II. Chron. 9, 21; 20, 36. 37. Ezech. 38, 13; 27, 12. 25. Jerem. 10, 9. Iſai. 23, 1. 6. 10. Jonas 1, 3; 4, 2. Parallel damit ſteht אִיִּים — die Inſeln, die weſtlich gelegenen Inſeln und Küſtenländer (Griechenland, Italien ꝛc.), welche durch die phöniziſche Schifffahrt den Juden bekannt waren — mit dem Nebenbegriff: ferne, große, reiche Länder; vgl. Iſai. 11, 11; 42, 4. 10; 49, 1; 60, 9; 66, 19. Vgl. V. 8. — Arabien und Saba, im Hebräiſchen שְׁבָא וּסְבָא. — שְׁבָא Sabäa, Gegend und Volk des glücklichen Arabiens, reich an Weihrauch, Specereien, Gold und Edelſteinen, III. Kön. 10, 1 ff. Iſai. 60, 6; es ſteht für Arabien überhaupt, vgl. Job 1, 15. — סְבָא ein von Cuſch abſtammendes Land und Volk (Geneſ. 10, 7.), nach Joſephus Arch. 2, 10. §. 2. wahrſcheinlich Meroë, eine rings von Nilarmen umſchloſſene Provinz Aethiopiens. Wie Tarſis und „die Inſeln“ die entfernteſten Weſtländer bezeichnen, ſo Arabien und Saba die fernen Süd- und Oſtländer. — Opfergeſchenk — מִנְחָה, vgl. Pſ. 44, 13. die Erklärung. — אִשֶּׁה

Gabe, Geſchenk, ſynonym mit dem vorigen, nur noch Ezech. 27, 15. — Durch das Niederbeugen (V. 9.) und das Darbringen von Geſchenken (V. 10.) werden die Völker dem Könige, dem Meſſias, ihre Verehrung, Huldigung, Ergebenheit beweiſen; beides gehörte dazu nach orientaliſcher Sitte, und liegt in der Natur der Sache.

V. 11. Anbeten und dienen — יִשְׁתַּחֲוּוּ (Pſ. 44, 12. die Erklärung) und יְעַבְדוּהוּ, beides im religiöſen Sinne, wie es Gott allein zukommt, Pſ. 2, 11; 28, 2; 137, 2. Deut. 6, 13; 10, 20. coll. Matth. 4, 10. In dieſen beiden Worten iſt folglich wiederum ein Beweis für die Gottheit des Königs-Meſſias enthalten. — So wie nun in den Verſen 9. 10. zuerſt individualiſirend mehrere einzelne, weit entfernte, theils ſehr wilde und uncultivirte Völker, theils reiche und mächtige Könige genannt werden, die dem Meſſias ihre Verehrung und Huldigung durch Niederbeugen und Geſchenke bezeigen werden: ſo wird ſteigernd in V. 11. von allen Königen, von allen Heidenvölkern die Anbetung und der Dienſt dem König-Meſſias als Gottmenſchen geweiſſagt. Alle Völker — כָּל־גּוֹיִם — betreffend vgl. Ezech. 17, 23. Matth. 13, 31. 32. und oben §. 4. b. Aus heidniſchen Völkern beſtand, mit Ausſchluß des kleinen jüdiſchen Landes, die ganze Welt vor Chriſti Ankunft, vgl. Iſai. 49, 1—6; daher denn die Heidenvölker ſo häufig in den meſſianiſchen Weiſſagungen genannt werden, als denen der Meſſias Licht und Heil bringen werde, und die ihm hinwieder dienen werden. Dieſe Allgemeinheit der Anbetung, des Dienſtes von allen Völkern, von allen Königen, überhaupt von allen Menſchen, iſt mehr imperativiſch zu nehmen: ſie ſollen ihn anbeten, ihm dienen, wie Phil. 2, 10. 11. Dan. 7, 14., und zwar weil Jehovah dem Meſſias alle Völker der Erde ohne Ausnahme und Einſchränkung geſchenkt hat, Pſ. 2, 8., und da Gott will, daß alle Menſchen ſelig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, und Chriſtus für Alle geſtorben iſt (I. Tim. 2, 4. II. Cor. 5, 15.), und allen Völkern das Evangelium verkündet werden ſollte, ihnen zum Zeugniß, Matth. 28, 19; 24, 14. Marc. 16, 15. Wenn nun Alle es nicht annehmen und dem Meſſias, ihrem von Gott ihnen gegebenen Herrn und Gott und Erlöſer, die ihm ſo rechtmäßig gebührende Huldigung nicht darbringen, ſo ſind ſie nicht zu entſchuldigen, noch weniger, als ſie früher den Götzen dienten (Röm. 1, 20.), da die Verkündigung des Evangeliums allenthalben geſchehen iſt. — Die Erſtlinge nun dieſer Könige und Völker waren die Weiſen aus dem Morgenlande, die dem *neu*gebornen Könige der Juden (cf. Num. 24, 17. Tob. 14, 9.

Mich. 5, 1.) ihre Geſchenke darbrachten und ihn anbeteten, Matth. 2. Tirinus ſagt: „Id *coeperunt* facere Magi.“ Es ſollen und werden aber deswegen die Völker und namentlich auch die Könige dem Meſſias dieſe anbetende Huldigung darbringen, weil die Völker als Eigenthum ihm gehören, weil ſie vom Vater ihm geſchenkt ſind und er durch ſeinen Erlöſungstod ſich dieſelben erworben hat, Pſ. 2, 8. Apgſch. 20, 28; weil ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben iſt, Matth. 28, 18. Dan. 7, 13. 14; weil er iſt „der Fürſt der Könige der Erde, der König der Könige, der Herr der Herrſcher,“ Apok. 1, 5; 17, 14; 19, 16; weil er Gott iſt, gebenedeiet in Ewigkeit, Röm. 9, 5., dem auch in der hypoſtatiſchen Vereinigung der Menſchheit mit der Gottheit, dem Lamme, dieſelbe Anbetung gebührt, wie dem Vater, Phil. 2, 10. Apok. 5, 12. 13. — Die Ermahnung an die Könige der Erde, dem Sohne zu huldigen (Pſ. 2, 10—12.), wird in unſern Verſen als einſt in Wirklichkeit ſich erfüllend dargeſtellt; und für die Erfüllung legt die Geſchichte Zeugniß ab, da von der Zeit der Gründung des Chriſtenthums an und fort und fort im Laufe der Zeiten ſo viele mächtige Völker und Könige auf der ganzen Erde den gekreuzigten Erlöſer als ihren Herrn und König anerkannten und anerkennen und ihre anbetende Huldigung und Geſchenke ihm darbrachten und darbringen. Vgl. noch Geneſ. 49, 10. Schön iſt die Bemerkung von Geierus: „Memorabile autem, Messiae huic parere *reges*, qui alias parent nemini (cf. Pſ. 109, 1. die Erklärung), sed adorantur ab aliis; item parere eidem *gentes*, quae tamen proprios suos, quibus pareant, reges jam habent.“ Vgl. noch die Erklärung zu Iſai. 52, 15. In ſeiner Erniedrigung war der Meſſias ein Knecht עֶבֶד, Iſai. 42, 1; 49, 3; 52, 13; 53, 11., der Knechtsgeſtalt angenommen hatte, um darin zu dienen und ſein Leben zum Löſegeld für Viele hinzugeben, Phil. 2, 7. Matth. 20, 28; nach ſeiner Erhöhung und Verherrlichung aber iſt er König und Herr, dem nun im Gegentheil gedient wird. — Die Anbetung angehend, die ihm auf Erden ſchon dargebracht wurde, vgl. außer Matth. 2, 2. 11. noch Luc. 5, 8; 8, 41. Joh. 9, 38. Marc. 1, 40. Matth. 20, 20; 28, 16. 17. Luc. 24, 52.

Von Salomo heißt es nun allerdings, daß er hoch angeſehen war bei allen benachbarten Königen, und daß ſie, als tributpflichtige, ihm reiche Geſchenke brachten, III. Kön. 10, 23—25. Beachten wir aber, daß dieſes nur von den nahen, benachbarten Königen geſchah, nicht von den ſo weit entlegenen. Und dann iſt Salomo nur ein ſchwaches

Vorbild von Chriſtus, wie der Heiland, von ſich redend, ſo feierlich und bedeutungsvoll dieſes ausſpricht: „Siehe, hier iſt mehr als Salomo!“ Matth. 12, 42.

In den drei folgenden Verſen 12. 13. 14. wird der Grund angegeben, warum dem Meſſias dieſe große und allgemeine Verehrung und Huldigung wird dargebracht werden: es iſt ſein wohlthätiges Wirken für die bisher ſo gedrückten Armen und Elenden, die vor ſeiner Ankunft von den Mächtigen ſo tyranniſch bedrückt, ſo grauſam behandelt, und denen, als rechtloſen Sklaven der Mächtigen, die allgemeinen Menſchenrechte ſo rechtswidrig vorenthalten wurden. Das Chriſtenthum, das die Scheidewand zwiſchen Juden und Heiden (Eph. 2, 14.), zwiſchen Völkern und Völkern niedergeriſſen und ſie alle zu Einer großen Familie Gottes, zu Einem Reiche Gottes unter dem Einen Könige und Hirten Chriſtus (Ezech. 37, 22—24; 34, 23. Joh. 10, 16.) vereinigte, die alle derſelben Gnaden und Gaben des Einen Erlöſers und Mittlers theilhaft werden: es hat auch die Scheidewand zwiſchen Menſchen und Menſchen niedergeriſſen; in ihm ſind Alle — Kinder Gottes, Mitbürger der Heiligen; der Unterſchied zwiſchen Sklaven und Freien hört auf: ſie ſind Alle Eins in Chriſto (Gal. 3, 28. I. Cor. 12, 13.); im Chriſtenthume hinwieder ſind die Mächtigen und Stolzen erniedrigt, die Niedrigen und Demüthigen erhöhet, Luc. 1, 51. 52. Den Armen und Elenden nun zu ihrem Rechte, den Bedrückern gegenüber, zu verhelfen, ſie einzuſetzen in die ihnen vorenthaltenen allgemeinen, im Chriſtenthume durch viele Motive noch unendlich veredelten, Menſchenrechte, das iſt eines der Hauptwerke Chriſti, und deshalb wird ihm die allgemeine Verehrung und Huldigung (verss. praec.) geweiſſagt.

V. 12. „Denn er wird retten den Armen, der um Hülfe ſchreiet,
Und den Elenden, und dem kein Helfer iſt.

V. 13. Er wird ſchonen des Geringen und des Armen,
Und die Seelen der Armen wird er erretten.

V. 14. Von Bedrückung und Gewalt wird er ihre Seele erlöſen,
Und koſtbar iſt ihr Blut in ſeinen Augen.“

V. 12. Retten יַצִּיל vgl. Pſ. 21, 21. Der um Hülfe ſchreiet מְשַׁוֵּעַ, Part. Piel von שָׁוַע, reich, mächtig ſein, ferner: gerettet werden, im Piel: um Hülfe rufen (vgl. Luc. 18, 7.). Die Vulgata hat:

a potente, wobei das מ als die Präpoſition מִן genommen iſt; nach dieſer Ueberſetzung müßte aber das שׁ ein dagesch forte haben und die Verbalform anders ſein.

V. 13. Er wird nicht hart mit den Armen verfahren, wird Mitleid mit ihnen haben, vgl. Matth. 9, 35. 36; 11, 28. — Ihre Seelen wird er erretten — יוֹשִׁיעַ — daher ſein Name Jeſus, Erretter, Matth. 1, 21. coll. Luc. 2, 11. Joh. 4, 42. Der Sohn des Menſchen iſt gekommen, zu ſuchen und ſelig zu machen, was verloren war, Matth. 18, 11; 9, 13. Luc. 19, 10. I. Tim. 1, 15. Dieſer ſein Name Jeſus (יְשׁוּעַ) iſt ebenſo wie Meſſias (מָשִׁיחַ), Chriſtus, im A. T. grundgelegt; vgl. Iſai. 12, 3: ... aus den Quellen des Heiles — הַיְשׁוּעָה = Heilandes; Iſai. 45, 8: es entſprieße das Heil — der Heiland — יֶשַׁע; 49, 6: ... daß du mein Heil ſeieſt — יְשׁוּעָתִי = mein Heiland, Heilbringer; 51, 5: ausgezogen iſt mein Heil — mein Heiland — יְשׁוּעִי; 35, 4: Gott ſelbſt kommt und erlöſet euch — וְיוֹשִׁיעֲכֶם; ich will ſie erlöſen (הוֹשִׁיעֵם) durch den Herrn ihren Gott (= Immanuel), Oſee 1, 7. Wie der Engel Matth. 1, 21. erſt den Namen und dann die Erklärung des Namens gibt, ſo iſt auch in den angeführten vier erſten Stellen des A. T. der Name, in den beiden letzten die Erklärung des Namens gegeben.

V. 14. Bedrückung תּוֹךְ, Vulgata: ex usuris, was ſpecieller iſt. Gewalt, Gewaltthat חָמָס, Unrecht, Vulgata: iniquitas. — גָּאַל zurückfordern, retten, erlöſen, mit dem Nebenbegriffe des Rächens gegen den Bedrücker. Dieſes Loskaufen und zugleich Rächen ſtand nach dem Rechte der Hebräer nur dem nächſten Verwandten zu, daher גֹּאֵל auch geradezu, ohne jene Nebenbedeutungen, Verwandter heißt, Ruth. 3, 12. Der Heiland nun, als unſer gemeinſchaftlicher Bruder (Pſ. 21, 23. die Erklärung), und in Allem (die Sünde und auch deren Folgen, die Unwiſſenheit, Concupiscens ꝛc., ausgenommen) uns gleich geworden durch das Eingehen in die Menſchheit (Hebr. 2, 17.), nimmt aus Mitleid und Erbarmen der in jeder Beziehung armen und elenden Menſchen ſich an; er iſt es, von dem Iſaias weiſſagt: „Und es kommt für Sion der Erlöſer (גּוֹאֵל), und für die, welche umkehren von der Miſſethat in Jakob, ſpricht Jehovah," Iſai. 59, 20; weshalb ſie genannt werden: die Erlöſeten des Herrn גְּאוּלֵי יְהוָה, Iſai. 62, 12. Vergeltung und Erlöſung bringen wird verbunden Iſai. 35, 4. — Koſtbar, theuer iſt ihr Blut — יִיקַר דָּמָם (das Adj. vgl. Pſ. 44, 10.); die Vulgata hat: et honorabile *nomen* (LXX. τὸ

ὀνομα) eorum coram illo. Symmachus und Aquila geben nach dem Hebräiſchen: το αἱμα αὐτων. Vgl. I. Kön. 26, 21; IV. Kön. 1, 14. Der Sinn iſt: er wird ſie ſchützen und bewahren, daß ihr Blut, das in ſeinen Augen ſo großen Werth hat, von den Unterdrückern, den Böswilligen, nicht vergoſſen werde, daß ihr Leben ungefährdet bleibe; oder im Falle dieſes geſchehen, dann wird er dieſelben rächen und die Leidenden für das unſchuldig vergoſſene Blut ewig belohnen, vgl. Pſ. 115, 15. Matth. 23, 35. Apok. 6, 9. 10; 7, 14 ff. — Zu dieſen 3 Verſen vgl. oben V. 2. 4.

Außer dem oben Geſagten, daß in unſern 3 Verſen durch das כי denn (V. 12.) der Grund angegeben werde, warum die Könige und Völker dem Meſſias huldigen und dienen werden, wird noch darin ausgedrückt, durch welche Mittel, auf welche Weiſe Chriſtus zu dieſem ſeinem großen, ausgebreiteten Reiche gelangen werde. Er wird als *Salvator* daſſelbe erlangen: nicht durch Waffengewalt, ſondern durch Liebe zu den Armen, durch Schonung der Bedrängten. Ganz ähnlich Iſai. 9, 7. Zach. 9, 10., wo die Vermehrung der Herrſchaft und der Friede Hand in Hand gehen. Vgl. Coccejus, Hengſtenberg. Hauptſächlich ſind es die Armen und Krüppel und Lahmen und Blinden, und die Obdach- und Heimathloſen, die in Maſſe zu ſeinem Reiche geladen ſind und der Einladung Folge leiſteten, Luc. 14, 21. 23; dann auch die Sünder, Matth. 9, 10 ff. Die Heerde Chriſti iſt eine pusillus grex — eine grex pusillorum —, welcher der Vater nach ſeinem Wohlgefallen das Reich geben will, Luc. 12, 32. Die nun arm ſind, die um des Himmelreiches willen Verfolgung leiden, werden an erſter und letzter Stelle ſelig geprieſen und beiden derſelbe Lohn: das Himmelreich, verheißen, Matth. 5, 3. 10—12; ihre Leiden, geſehen von ihrem Heilande, werden für die Ewigkeit ihnen zum Heile gereichen, Jak. 1, 12. Röm. 8, 17. 18. 35 ff. — Man bemerke in obigen Verſen noch die Steigerung: er wird ſie erretten, von Gewalt erlöſen, und ihr Blut iſt koſtbar in ſeinen Augen.

Was nun vom Meſſias vorhergeſagt wird, was er in Beziehung auf die Armen und Bedrängten jeder Art thun werde und was er dem Evangelium zufolge auch wirklich that, daſſelbe gilt fort und fort in ſeiner Kirche, in welcher er immer bleibt und welche nach Chriſti Geiſt und Vorbild ſo recht als Mutter, als Tröſterin, als Erquickerin und Beſchützerin der Armen in geiſtiger und leiblicher Beziehung ſich immer erwieſen hat und erweiſet in allen ihren echten, dem Heilande

wahrhaft nachfolgenden geiſtlichen Hirten und Seelſorgern. Daher denn ſo viele wohlthätige Anſtalten zum Segen, zur Linderung der leidenden und bedrängten Menſchheit, welche, vordem unbekannt, durch die Liebe der katholiſchen Kirche zu den Armen und Leidenden, um der Liebe Chriſti willen, deſſen beſonders werthgeſchätzte Brüder ſie ſind (Matth. 25, 40.), geſtiftet wurden und noch geſtiftet werden. Vgl. die Erklärung zu Pſ. 21, 23., wornach, was die Kirche thut in Chriſti Namen und nach ihm, ebenſoviel gilt, als ob er ſelbſt es thut.

Von Salomo können die Verſe 2. 4. 12—14. nicht verſtanden werden, da ſeine Herrſchaft als eine überharte, bedrückende, als ein ſchweres Joch dargeſtellt wird, III. Kön. 12, 4—14. Vgl. I. Kön. 8, 9—18.

V. 15. „Und er wird leben; und man wird ihm geben von dem Golde Arabiens,
Und beten für ihn immerdar,
Den ganzen Tag wird man ihn preiſen.“

Dieſer Vers hat eine zweifache Ueberſetzung und Auslegung erfahren: eine in Beziehung auf den Meſſias, und eine in Beziehung auf den pauper und egenus der vorigen drei Verſe. Nach Vorgang der LXX. und Vulgata und vieler anderer Ueberſetzungen, welche durchweg den Meſſias als Subject dieſes Verſes nehmen, und beſonders aus dem Grunde, weil in allen früheren Verſen der König-Meſſias als Subject erſcheint; weil ferner in V. 13. und 14. der Singular: der Arme (V. 12. und erſtes Hemiſtich V. 13.) alsbald in den Plural übergeht und dieſer dann bleibt; weil ferner auch nach V. 4., wo von dem ähnlichen wohlthätigen Wirken des Meſſias für die Armen die Rede war, in V. 5. von dem Lohne des Meſſias für ſolch humanes, menſchenfreundliches Wirken die Rede iſt: man wird dich fürchten, verehren u. ſ. f., wornach in V. 15. nach eben ſolchem Wirken (12—14.) ein Gleiches zu erwarten iſt: aus dieſen Gründen können wir in unſerm Verſe nur den Meſſias als Gegenſtand annehmen.

„Er wird leben“ יחי — nämlich der Meſſias. Leben mit dem Nebenbegriff: ewig und glücklich; der Lohn für ſein ſegenvolles, menſchenfreundliches Wirken wird ein ewiges und glückſeliges Leben ſein; ein ewiges Leben — ein Sein ohne Ende, und zwar ein überaus glückſeliges.

Ein Leben, ein ewiges und ein glückliches, ſind Grundbedingungen der Seligkeit. Auch bei Iſai. 53, 10. wird dem Meſſias ein gleicher Lohn verheißen: „Wenn aber ſeine Seele das Schuldopfer geſetzt hat, wird er Saamen ſehen, lange leben.“ Vgl. auch Pſ. 21, 23., wo implicite daſſelbe zu verſtehen. In der Apok. 1, 17. 18. ſpricht der Herr in derſelben Folge: „Ich bin der Erſte, und der Letzte, und der Lebendige. Ich war todt, und ſiehe, ich lebe von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Vgl. Röm. 6, 9. 10. Hebr. 13, 8; 7, 3. 24. 25. Der Heiland iſt das Leben κατ' ἐξοχην, Joh. 14, 6; 11, 25; 1, 4; 5, 6. (Als ſchwacher Vergleich nur kann hier gelten die Begrüßungsformel: Vivat Rex! I. Kön. 10, 24. coll. III. Kön. 1, 31. 39. Vivat Dominus meus David in aeternum!)

„Und man wird ihm geben“ — וְיִתֶּן imperſonell zu nehmen, vgl. Iſai. 53, 9. Prov. 10, 24; 13, 10. Ihm, dem Meſſias, wird man geben von dem Golde Arabiens (dem koſtbarſten Golde, wie Gold von Ophir, Pſ. 44, 10.) — was zuerſt die Magier thaten, Matth. 2. Der allgemeine Sinn iſt: die beſten, koſtbarſten, einem ſolchen hocherhabenen Könige geziemenden Geſchenke wird die Freigebigkeit ſeiner Unterthanen ihm geben als Zeichen ihrer Huldigung, ihrer dankbaren Verehrung für ihn und ſeine Wohlthaten, vgl. Iſai. 60, 6. Nach morgenländiſcher Sitte gab man den Königen Geſchenke; ſo auch hatte David zum Tempelbau, alſo für Gott, eine ungeheure Menge Goldes und Silbers geſammelt, I. Chron. 28, 14 ff. 29, 1—5. Alles nun, was in allen folgenden Zeiten zum Bau und zur Ausſchmückung von Kirchen, zu wohlthätigen Anſtalten u. ſ. f. gegeben wird, iſt als dem Meſſias gegeben anzuſehen, da es zu ſeiner und ſeines Vaters Ehre gegeben wird und der Heiland das, was den Armen gethan wird, als ihm ſelbſt gethan betrachtet, Matth. 25, 4. Vgl. die Erklärung zu Pſ. 44, 13. Neben dieſem buchſtäblichen Sinne kann der Ausdruck: Gold Arabiens, auch in einem ſymboliſchen, myſtiſchen Sinne, wie ſo oft in der h. Schrift, verſtanden werden: das Höchſte, Koſtbarſte in geiſtiger Bedeutung: Glaube, der mit Gold verglichen wird (I. Petr. 1, 7.), Liebe u. ſ. f. wird ihm gegeben werden. So werden oben V. 10. 11. erſt Geſchenke und Gaben, dann Dienſt und Anbetung geſetzt. Vgl. beſonders die Erklärung zu Pſ. 44, 10. 14. 15. In Beziehung auf das himmliſche Jeruſalem vgl. Apok. 21, 24. 26. — Was dem Salomo von den Königen Arabiens als Tribut an Gold gebracht wurde (III. Kön. 10, 14. 15.), kann höchſtens als Typus hier genommen werden.

„Man wird beten für ihn immerdar" — יִתְפַּלֵּל בַּעֲדוֹ —. Das Zeitwort הִתְפַּלֵּל (Hithp. von פָּלַל) in Verbindung mit בְּעַד heißt ständig: bitten für Jemanden, vgl. I. Kön. 7, 5: orabo pro vobis אֶתְפַּלֵּל בַּעַדְכֶם; ferner I. Kön. 12, 19. 23; III. Kön. 13, 16. Job 42, 10. Jerem. 7, 18; 11, 14; 14, 11; 37, 3; 42, 2. 20; 29, 7. Deut. 9, 21. Geneſ. 20, 7. (Geierus). Nicht allein wird man Gold, überhaupt koſtbare Geſchenke, dem Könige geben; man wird auch für ihn, für ſein Wohl, ſeine glückliche Regierung, für das Wohl ſeines Reiches im Großen und Ganzen, beten oder bitten. Wie man überhaupt für die Könige in dieſer Beziehung bittet (I. Tim. 2, 1. 2 ff.), ſo nun auch hier für den Meſſias. Geierus ſagt: „Quod tamen θεοπρεπως ad Christum referendum, ita ut sicut aurum ipsi dicitur afferri (non tanquam indigo, terrenasve opes inhianti, sed tanquam *honorando* etc.), sic quoque *pro eo* subditi dicantur orare, quatenus ex gratitudine nil nisi faustissima precantur suo Redemptori; vel *orant pro eo*, i. e. pro ejusdem corpore mystico, Ecclesia; cui etiam offeruntur eodem modo dona auri etc., inquantum donantur ejus membris. Ita Augustinus, Euthymius, Remigius." Dieſes Fürbitten für den Meſſias (vgl. V. 1.) und für ſein Reich iſt nicht im anthropopathiſchen, ſondern im eigentlichen Sinne zu nehmen; einer ſolchen Fürbitte für ihn begegnen wir bei ſeinem Einzuge in Jeruſalem, wo das Volk rief: Hoſianna dem Sohne David's! d. i. rette, erhalte, beſchütze den Sohn David's, gib ihm Heil! Matth. 21, 9. (ſ. die Erklärung zu Pſ. 117, 25.). Auch empfiehlt der Heiland ſeinen Jüngern, den Herrn der Aernte zu bitten, daß er Arbeiter in ſeinen Weinberg ſende, Matth. 9, 37. 38., daß alſo auf ihr Bitten dem Reiche Gottes und des Meſſias Arbeiter zugeführt werden und dadurch daſſelbe weiter verbreitet werde. Im h. Vater Unſer werden wir angewieſen, zunächſt für das Gut Gottes zu bitten: „Vater! Geheiliget werde dein Name!" Hiernach ſind alſo die Bitten für den Meſſias die, welche das Wohl ſeines Reiches betreffen, wie die Kirche in ihren Orationen in der h. Meſſe ſtets, namentlich am Charfreitage, dieſes beobachtet; auch ſind es die Bitten, in denen um Vermehrung der Verherrlichung Gottes und Jeſu Chriſti gebeten wird, daß nämlich ſeine Macht, ſeine Größe, ſeine Herrlichkeit, ſeine Liebe und Güte von den Menſchen immer mehr erkannt, verehrt und angebetet werde; in denen dieſe Macht und Herrlichkeit, die er allerdings auch ohne unſere Bitten beſitzt, in freudiger, dankbarer Rührung des Herzens gewünſcht, gegönnt und ihm für deren Beſitz ge-

dankt wird, wie die Kirche ſo emphatiſch dieſes ausſpricht: Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam; darin eben offenbart ſich die Liebe und Dankbarkeit der Erlöſeten gegen ihren Erlöſer, gegen ihren Herrn und König und ewigen Verherrlicher, auf die glorreichſte Weiſe. — In dieſer weiteren Bedeutung iſt auch das *pro* eo zu faſſen = in Beziehung auf ihn und ſeine Sache und ſein Reich; wie denn die Präpoſition בַּעֲד der Grundbedeutung nach dem griechiſchen περι entſpricht = circa, um, herum, in Beziehung auf, welche Erklärung auch den oben von Geierus citirten Stellen entſpricht. So gibt es die LXX.: προςευξονται περι αὐτου, die Vulgata: adorabunt (Psalt. Rom. et Mediol. et S. German. *orabunt*, ſ. Calmet) *de* ipso.

Aber nicht allein bitten wird man für ihn, ſeine Sache Gott empfehlen: man wird ihn auch preiſen, benedeien, den ganzen Tag (יְבָרְכֻהוּ): dritte Steigerung. Vgl. Matth. 21, 9: *Benedictus*, qui venit in nomine Domini, welcher Lobgeſang immerdar in der h. Meſſe wiederholt wird; und der Apoſtel ſagt: qui (sc. Jesus) est Deus, *benedictus in saecula*, Röm. 9, 5. Nach ſeiner Erhöhung „ſollen alle Zungen bekennen (lobpreiſend bekennen — cf. Matth. 11, 25.), daß Jeſus Chriſtus der Herr iſt in der Herrlichkeit Gottes des Vaters," Phil. 2, 11. Jeſu Chriſti Lob verſtummet nie in der katholiſchen Kirche; ſein Preis durchſchallet die Welt von Geſchlecht zu Geſchlecht — „den ganzen Tag" — כָּל־הַיּוֹם — tota die, auch: omni die, jeden Tag, immerdar, vgl. Pſ. 44, 18. die Erklärung; und ebenſo durchhallet ſein Lob die Himmel der Himmel auf ewig, Apok. 5, 12—14.

Die andere oben angedeutete Erklärung dieſes Verſes iſt: Er — der vom Meſſias gerettete Arme — wird leben (cf. Pſ. 21, 27.); und er wird — aus Dankbarkeit und Liebe — ihm, dem Meſſias, geben von dem Golde Arabiens, und beten für ihn immer, und ſtets ihn preiſen. — Noch anders: Er — der gerettete Arme — wird leben; und er — der Meſſias — wird ihm, dem Armen, geben von dem Golde Arabiens, d. i. von ſeinen koſtbarſten geiſtigen Gütern zum Erſatz für ſeine Leiden; und er, der Meſſias, wird immer für ihn fürbitten (cf. Röm. 8, 34. Eph. 2, 18. I. Joh. 2, 1.), und Tag für Tag wird er ihn ſegnen — mit aller ſeiner göttlichen Segensfülle. So Abenesra, Coccejus, Calmet u. A. — Eine minder paſſende Erklärung.

V. 16. „Und es wird ſein Fruchtbarkeit an Getreide im Lande, auf dem Gipfel der Berge,
Es wird wogen und rauſchen, wie der Libanon, ſeine Frucht;
Und hervorblühen werden ſie aus der Stadt, wie Gras der Erde.“

Dem wörtlichen Sinne nach: Unter der Regierung des Königs-Meſſias (zunächſt im gelobten Lande) wird nicht allein der Arme und Gedrückte Rettung und Erquickung finden (V. 12—14.); es wird auch überall im Lande, in den Ebenen wie auf der Berge Gipfel, eine ſo große Fruchtbarkeit an Getreide (בר) ſein, es wird dieſes in ſo großer Fülle und Stärke der Aehren wachſen, daß es woget und rauſchet (רעש), wie die gewaltigen Cedern auf dem Libanon, wenn ſie vom Winde bewegt werden und die Wipfel rauſchend an einander ſchlagen (vgl. auch Pſ. 21, 27., wo den Armen reichliche Nahrung verheißen wird). Aber auch eine große und herrliche Fülle glücklicher, zufriedener Menſchen wird da ſein; ſie werden gleichſam hervorblühen aus der Stadt (Jeruſalem) in Friſche, in Geſundheit und Fröhlichkeit, und in ſo reicher Menge, wie Gras der Erde. — Man ſieht, der Segen des meſſianiſchen Reiches iſt hier unter Bildern geſchildert, welche nach den damaligen jüdiſchen Begriffen und Vorſtellungen das Ideal des Glückes ausmachten: Fülle an Nahrung, Fülle an Menſchen im Lande. So verhieß Gott dem Abraham eine wie die Sterne des Himmels, wie Staub der Erde zahlloſe Nachkommenſchaft, Geneſ. 13, 16; 15, 5. Ueberfluß des Landes (der Früchte des Landes) und an allen Dingen wird dem Volke verheißen, wenn es Gott treu bleiben würde, Deut. 30, 9. Vgl. Pſ. 103, 10—16; 127; 64, 10—14. Vgl. III. Kön. 4, 20. Prov. 14, 28. Dieſe Fruchtbarkeit an Getreide, dieſe reiche, friſche Fülle an Menſchen, hängt übrigens mit der Gerechtigkeit und mit dem großen Frieden innigſt zuſammen, der für die Zeit des meſſianiſchen Reiches im A. und N. T. verheißen iſt und welche beide in ſeinem Reiche herrſchen ſollen, ſ. oben V. 3. 7. Wo dieſe beiden Grundſäulen der wahren Religion: die Gerechtigkeit und der Friede nach der Verſöhnung der Welt mit Gott durch Chriſtus, ihren Sitz unter den Menſchen haben, da kann es der Menſchheit nur wohlergehen, da kann Gottes Segen ihnen nicht fehlen, da werden ihre Felder fruchtbar ſein und Land und Stadt mit fröhlichen, zufriedenen, glücklichen Menſchen angefüllt. Dem bekehrten Iſrael

verheißt Gott: „Und einen Bund will ich ihnen ſchließen an jenem Tage mit den Thieren des Feldes, den Vögeln des Himmels und dem Gewürm der Erde; und Bogen, Schwert und Krieg vertilg' ich aus dem Lande, und laſſe ſie ruhen in Sicherheit. . . . An demſelben Tage will ich erhören, ſpricht der Herr, ich will erhören die Himmel, und die Himmel ſollen erhören die Erde, und die Erde ſoll erhören (reichlich hervorbringen) Getreide, Wein und Oel." Oſee 2, 18. 21. Bei dem Propheten Michäas wird in gleicher Weiſe für die meſſianiſche Zeit, wenn die Völker hinziehen zum Berge des Herrn, zu der Kirche des meſſianiſchen Reiches, vorhergeſagt: „Und ſie werden ihre Schwerter zu Pflugſchaaren (zum Ackerbau) ſchmieden, und ihre Spieße zu Hippen. . . . Dann ſitzet jeder unter ſeinem Weinſtock und Feigenbaum (wie zu Salomo's Zeit, dem Typus der meſſianiſchen, III. Kön. 4, 25.), und nichts wird ihn ſtören," Mich. 4, 1—4. vgl. Iſai. 2, 2—4. Joel 2, 21—27. — Wo das Chriſtenthum unter den Menſchen Eingang fand, wurden ſie geſittet, verlegten ſich auf die friedlichen Beſchäftigungen des Ackerbaues, machten das Land urbar und alsbald lebten ſie in blühendem Wohlſtand. Insbeſondere haben fleißige Mönche und Einſiedler ſo viele Einöden urbar gemacht und zahlreiche Menſchen ſiedelten ſich an um die Klöſter, dieſe Pflanzſtätten der Kultur, und lebten in Wohlſtand und Frohſinn; ebenſo haben die Miſſionäre unter wilden heidniſchen Völkerſchaften mit der chriſtlichen Religion und ihrer heiligen Sitte den Ackerbau in Aufnahme gebracht und aus Wildniſſen fruchtbare Felder und Fluren geſchaffen. — Aber auch in geiſtiger Beziehung, nach der Ausdrucksweiſe der h. Schrift, welche unter der Schale der von irdiſchen Gegenſtänden redenden Worte ſo oft einen geiſtigen Sinn verbirgt, muß unſer Vers verſtanden werden, vgl. oben V. 3. und Pſalm 44, 9. 10. 14. 15. So wird vom Heilande das fruchtbringende Wort Gottes mit einem Saamen verglichen, der auf gutes Land fällt und dreißig-, ſechszig-, hundertfältige Frucht bringt, Matth. 13, 8. 23. Bei Joh. 15, 1 ff. vergleicht der Heiland ſich mit einem fruchtbaren Weinſtock, uns mit den Reben; in ihm müßten wir bleiben, um Frucht bringen zu können. Wiederum führt der Heiland ſeine Schafe auf eine gute Weide, damit ſie das Leben haben, Joh. 10, 9. 10. Mit Brod und Wein werden die Lehren, die Worte der himmliſchen Weisheit verglichen, Prov. 9, 1—5. Vgl. Weish. 16, 26. Matth. 4, 4. Joh. 6, 27. 35. Ekkli. 24, 20. 27. 29. Und ſo hätten wir, nach dieſen Vergleichungen, in unſerm Verſe die Fruchtbarkeit des göttlichen Wortes und der Gnaden Jeſu Chriſti zu verſtehen, wodurch die

Menſchen, welche Gottes Ackerland ſind (I. Cor. 3, 9.), fruchtbar werden an Gnade, an Erkenntniß und guten Werken, wozu Gott das Gedeihen gibt, II. Petr. 3, 18. I. Cor. 3, 6. 7. — Die Fülle und Menge der zum Chriſtenthum ſich bekehrenden Menſchen wird in unſerm Verſe ausgedrückt: ſie werden hervorblühen aus der Stadt, wie Gras der Erde. Die „Stadt" (עִיר) iſt zunächſt Jeruſalem, wie bei den Römern urbs die Stadt Rom. Von Jeruſalem entblüheten am h. Pfingſtfeſte die erſten Gläubigen, an dreitauſend, Apgſch. 2, 41. vgl. 6. 7: „Et verbum Dei crescebat, et multiplicabatur numerus credentium valde;" von Jeruſalem ſollte das Wott Gottes ausgehen und ſich in Judäa und Samaria und bis zu den äußerſten Enden der Erde verbreiten, Apgſch. 1, 8. cf. Iſai. 2, 3. Joh. 4, 22. Jeruſalem und Sion iſt nun aber, überhaupt genommen, Typus der chriſtlichen Kirche, dieſer „Stadt des lebendigen Gottes" (Hebr. 12, 22—24. Gal. 4, 26.), welcher fort und fort zahlloſe Bekenner der chriſtlichen Religion entſprießen. So wie aber die Bekenner des Chriſtenthumes, welche ſtets der Stadt Gottes entblühen durch das fruchtbare Waſſer der h. Taufe, zahllos ſind wie Gras der Erde, ſo ſind auch zahllos die Bewohner des himmliſchen Jeruſalem, Apok. 3, 12; 21, 2. 10; 7, 4. 9; 19, 1.

V. 17. „Sein Name wird dauern in Ewigkeit,
So lange die Sonne ſcheint, wird ſproſſen ſein Name;
Und ſie werden geſegnet werden in ihm,
Alle Völker werden ihn preiſen."

„Sein Name wird dauern (יִהְיֶה erit) in Ewigkeit;" dieſes: in Ewigkeit — לְעוֹלָם — wird gleich erklärt durch: לִפְנֵי־שָׁמֶשׁ in conspectu solis, ſo lange die Sonne ſcheint, ſo lange ſie auf die Erde herabſchauet (vgl. V. 5. 7.), alſo: bis zum Ende der jetzigen ſichtbaren Welt, bis wohin der Heiland bei uns bleiben wird (Matth. 28, 20.). Der Sinn iſt: bis zum Ende der Welt wird es immer gläubige Bekenner ſeines Namens (Joh. 3, 16—18. Matth. 10, 32.), und zwar dieſes einzigen Namens, nach welchem kein anderer gleicher mehr folgt, welcher einem Menſchen nie gegeben wird, und in welchem allein für alle Zukunft Heil und Seligkeit iſt (Apgſch. 4, 12.); und wird es gläubige Bekenner ſeines unvergänglichen, ewigen Evangeliums (Matth. 24, 35. Hebr. 13, 20. Apok. 14, 6.), ſeiner unzerſtörbaren Kirche, ſeines endloſen Reiches (Matth. 16, 18. Luc. 1, 33.) geben; wird man

ohne Unterbrechung ſeinen Namen den Völkern verkünden und dieſe werden ihn verehren, ihn fürchten (V. 5.), ihn heiligen (cf. Matth. 6, 9.), ihn verherrlichen, in ſeinem Namen anbetend die Kniee beugen (Phil. 2, 10.), wird der Tod und die Liebe des Herrn verkündet werden, bis er wiederkommt (I. Cor. 11, 26.), werden in ſeinem Namen Wunder gewirkt, wird in ſeinem Namen zu Gott gebetet werden (Marc. 16, 17. Joh. 16, 23.), und werden die Menſchen in ſeinem Namen Troſt, Erquickung, Labung, Friede, Freude, die Seligkeit, das ewige Leben erlangen (Joh. 20, 31.). Sein Name wird dauern in Ewigkeit, und ebenſo werden alle die zahlloſen Wohlthaten und die unendlichen Verdienſte um die ganze Menſchheit, welche an dieſen Namen Jeſus, Erlöſer, geknüpft ſind, dauern und verherrlichet werden in Ewigkeit (cf. Apok. 5, 9.).

„Sein Name wird ſproſſen" — יִנּוֹן fut. Niph. von נין *sobolescere*, wovon בֵּן soboles, Geneſ. 21, 23. Iſai. 14, 22. Dieſes ſproſſen (ein lebhafter, anſchaulicher Ausdruck) iſt parallel zu dem: er wird ſein, dauern, bleiben — וְיִהְיוּ ſein Name, und die Predigt, die Verherrlichung ſeines Namens wird nicht aufhören, er wird vielmehr ſtets und immer fortgepflanzt werden von dem einen Geſchlechte auf das andere; ſo wie die Geſchlechter ſelbſt ſich fortpflanzen, wird ſein Name mit fortgepflanzt werden, wird er auf alle künftigen Nachkommen reichen, nie ausſterben, nie untergehen. Und ſein Name wird immer neue Sproſſen treiben, und werden immer und immer nach ſeinem Namen Menſchen genannt werden. Vgl. *videbit semen*, prolongabit dies, Iſai. 53, 10. Die Geſchichte von 1800 Jahren gibt Zeugniß davon.

Die LXX. gibt beide Sätze: Ἔσται το ὄνομα αὐτου εὐλογημενον εἰς τους αἰωνας· προ του ἡλιου διαμενει το ὄνομα αὐτου. *Edit. Complut.* Die *Edit. Rom.* hat ἐστω κ. τ. λ. Die Vulgata gibt hiernach: *Sit* nomen ejus *benedictum* in saecula. Ante solem *permanet* nomen ejus. Vgl. ähnlich V. 5.

„Sie werden geſegnet werden in ihm" — וְיִתְבָּרְכוּ בוֹ; bei בּוֹ hat das Hebräiſche ein Athnach; das folgende: alle Völker כָּל־גּוֹיִם muß aber auch hier als Subject dienen; die Vulgata ergänzt: omnes tribus terrae (aus Geneſ. 28, 14.). — Das Hithp. hat allerdings meiſt eine reflexive Bedeutung, wie denn Viele überſetzen: ſie werden — man wird — ſich ſegnen, ſich glücklich preiſen ihn ihm, ſich alles Heil, allen Segen von ihm verſprechen; indeß wechſelt in den Verheißungen Gottes an Abraham, Iſaak und Jakob (Nr. 3.

Geneſ. 12, 3. ꝛc.), daß in ihnen, in ihrem Saamen — dem Meſſias, der aus ihnen herſtammen ſollte —, alle Völker der Erde geſegnet werden ſollten (und daß unſere Stelle auf jene Verheißungen Bezug nimmt, kann einem vernünftigen Zweifel nicht unterliegen), das Paſſivum — Niphal (Geneſ. 12, 3; 18, 18; 28, 14.) mit dem Hithpael (Geneſ. 22, 18; 26, 4.), ſo daß die gegebene Ueberſetzung als die richtigere erſcheinen dürfte. Auch die LXX. und Vulgata geben das Paſſiv: εὐλογηθησονται — benedicentur. Auch hindert nichts, das Athnach der Maſora zu verſchieben und zu überſetzen: „Und es werden geſegnet werden in ihm alle Völker; ſie werden ihn preiſen.“ Unſer ganzer Pſalm, eben weil er mit der den Patriarchen gegebenen Verheißung ſchließt, kann deshalb nun füglich als eine Erklärung jenes dort nur kurz verheißenen Segens des Meſſias für alle Völker (vgl. Apgſch. 3, 25. 26. Eph. 1, 3.) betrachtet werden. Die Erklärung des Segens ſ. oben Nr. 3. und vgl. das in der Einleitung zu den meſſianiſchen Pſalmen über die Erweiterung der früheren kurzen meſſianiſchen Verheißungen Geſagte.

Da die Völker aber in ihm und durch ihn ſo große Segensfülle erlangen, ſo werden ſie hinwieder ihn verherrlichen, ihn preiſen, ihn ſelig preiſen — יְאַשְּׁרוּהוּ. LXX.: μακαριουσιν αὐτον, beatum eum praedicabunt, Vulgata: magnificabunt; vgl. Geneſ. 30, 13. Hohel. 6, 8. cf. Luc. 1, 48. —, ebenſo wie der Heiland ſeinerſeits die Seinigen ſelig preiſet, Matth. 5, 1 ff. — Vgl. noch Pſ. 44, 18.

Dieſer letzte Vers liefert wiederum den klarſten und augenfälligſten Beweis, daß er, wie der ganze Pſalm, auf Salomo oder jedweden irdiſchen König unmöglich könne gedeutet werden; oder der Pſalmiſt wäre mit Recht der abgöttiſchſten und ſinnloſeſten Schmeichelei zu beſchuldigen.

Anm. Die beiden folgenden Verſe des Pſalmes ſind eine zum Pſalme ſelbſt nicht mehr gehörende Doxologie, als am Ende des zweiten Buches der Pſalmen.

Das erſte Buch endigt Pſ. 40, 14;
das zweite Buch endigt Pſ. 71, 18. 19;
das dritte Buch endigt Pſ. 88, 53;
das vierte Buch endigt Pſ. 105, 48;
das fünfte Buch endigt Pſ. 150, 6.

Ueber die Schlußworte: „hier endigen die Lobgeſänge David's, des Sohnes Jeſſe's, V. 20. vgl. oben zu Nr. 9. II. Kön. 23, 1.

15. Der Pſalm 88.

Der Pſalmiſt (Ethan der Esrachite) beginnt mit dem Lobe der göttlichen Barmherzigkeiten, und geht alsbald auf ein ausgezeichnetes Denkmal derſelben über: auf die dem Könige David von Gott gegebenen Verheißungen des ewigen Beſtandes ſeines Thrones, V. 2—5. Er gedenkt in einer größeren Schilderung der Macht, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit Gottes, der deshalb das Verheißene erfüllen könne und müſſe, V. 6—19. Zu jenen hohen Verheißungen kehrt er nun nochmals zurück, wobei er Gott redend einführt, welcher den ewigen Beſtand des Davidiſchen Thrones zugeſichert habe, ſelbſt wenn ſeine Nachkommen von ſeinen Geboten abwichen; dieſe ihre Uebertretungen werde er ſtrafen, aber ſeinen dem David geſchworenen Eid halten, V. 20—28—38. Hiermit ſtellt nun der Dichter die damalige ſchmähliche Lage des Davidiſchen Hauſes in Gegenſatz, klagt darüber, daß es bei dem Elende des Volkes und dem traurigen Zuſtande der Davidiſchen Familie den Anſchein habe, als ob der Herr die Verheißungen nicht erfüllen werde, V. 39—47; und ſchließt mit deßfallſigen dringenden Bitten an Gott, V. 48—52.

Der Pſalm iſt entweder kurz vor oder in der babyloniſchen Gefangenſchaft geſchrieben, als das Davidiſche Geſchlecht tief von dem alten Glanze herabgekommen und entthront war. (R. David iſt der Meinung, der Pſalm klage über die lange Dauer des gegenwärtigen Exils und über das lange Ausbleiben des verheißenen Meſſias: eine Meinung, die der Widerlegung nicht einmal bedarf.)

Der Pſalm iſt prophetiſch in dem Sinne, daß er die dem David gegebenen Verheißungen (II. Kön. 7, 12—16. coll. III. Kön. 9, 5. S. oben Nr. 8.) wieder aufnimmt, und zwar in etwas erweiterter Form, und daran die ſehnſuchtsvollſten Hoffnungen in Beziehung auf die Erfüllung dieſer Verheißungen in der Zukunft anknüpft. Eine neue meſſianiſche Verheißung oder Weiſſagung enthält er nicht. Was nun oben Nr. 8. als Erklärung jener Verheißungen geſagt iſt, findet hier überall ſeine volle Anwendung.

Die Hauptſtellen unſers Pſalmes ſind:

V. 2. „Die Erbarmungen des Herrn will ich ewiglich ſingen:
Auf Geſchlecht und Geſchlecht deine Treue verkünden mit meinem Munde.

V. 3. Denn ich ſage: auf ewig iſt deine Barmherzigkeit aufgebauet:
Wie auf die Himmel gegründet haſt du deine Treue."

Ich ſage — אָמַרְתִּי — nämlich der Pſalmiſt; er ſagt ſich's gleichſam vor, daß Gottes Barmherzigkeit und Treue ewig und unveränderlich ſei, und darnach führt er ohne weitere Einleitung in V. 4. und 5. die Worte der Verheißung Gottes an, die er demgemäß erfüllen müſſe. Vulgata: *dixisti*, als ob Gott rede. In Beziehung auf das Wort Barmherzigkeit (חֶסֶד) ſingt die h. Maria, als die Geburt des Meſſias aus ihr ihr verkündet worden war: „Seine Barmherzigkeit währet von Geſchlecht zu Geſchlecht für die, ſo ihn fürchten ... Er hat ſich Iſrael ſeines Sohnes angenommen, eingedenk ſeiner Barmherzigkeit," Luc. 1, 50. 54. Desgleichen ſingt wegen der nun erfolgenden Sendung des Meſſias der Prieſter Zacharias: „Gebenedeiet ſei der Herr, der Gott Iſraels, daß er ſein Volk heimgeſucht und ihm Erlöſung verſchafft hat; ... um Barmherzigkeit zu erweiſen an unſern Vätern, und eingedenk zu ſein ſeines heiligen Bundes. ... Durch die innigſten Erbarmungen unſers Gottes, durch welche uns heimgeſucht hat der Aufgang aus der Höhe." Luc. 1, 68. 72. 78. Aus dieſen Stellen ergibt ſich, daß ſowohl die h. Maria als auch Zacharias als den höchſten, erſchöpfenden Beweis der Barmherzigkeit Gottes die Erfüllung der auf die Sendung des Meſſias bezüglichen Verheißungen angeſehen haben; und ſomit haben wir in dieſen Stellen zugleich die authentiſche, durch den h. Geiſt eingegebene Erklärung, daß die dem David gegebenen Verheißungen, auf welche unſer Pſalm zurückſiehet, eben meſſianiſche ſeien, oder daß die Stellen II. Kön. 7, 12—16 und III. Kön. 9, 5. einen meſſianiſchen Inhalt haben. — Auch der h. Paulus erkennt die Seligmachung der Menſchen durch Chriſtus als das vorzüglichſte Werk der Barmherzigkeit Gottes, „des Vaters der Barmherzigkeiten" (II. Cor. 1, 3.), indem er ſagt: „Nach ſeiner Barmherzigkeit hat er uns ſelig gemacht," Tit. 3, 5. Die Erlöſung durch Chriſtus, die Sendung deſſelben vom Vater, erſcheint demnach als die herrlichſte Manifeſtation der göttlichen Barmherzigkeit; und nach andern ähnlichen Ausdrücken als die Offenbarung der Gnade, der Güte und Menſchenfreundlichkeit, und der Liebe Gottes, Tit. 2, 11; 3, 4. Joh. 3, 16.

Der Pſalmiſt führt nun die betreffenden Verheißungen mit Gottes eigenen Worten an:

V. 4. „Einen Bund hab' ich geſchloſſen mit meinem Auserwählten,
Habe geſchworen dem David, meinem Knechte:

V. 5. „„In Ewigkeit will ich beſtätigen deinen Saamen,
Und gründen auf Geſchlecht und Geſchlecht deinen Thron.““

Bund, בְּרִית. Mit meinem Auserwählten, d. i. mit David, wie das zweite Hemiſtich erklärt. Die Vulgata gibt einen Plural: electis meis. In der meſſianiſchen Stelle Iſai. 55, 3. 4. wird auf dieſen Bund Gottes mit David, dieſe treuen, unveränderlichen Erbarmungen David's, die II. Kön. 7, 12—16. ihm verheißen waren, deutliche Beziehung genommen, wodurch dieſe Verheißung zugleich durch den Mund Gottes ſelbſt bei dem Propheten Iſaias eben als eine meſſianiſche Verheißung deutlich erklärt wird: „Neiget euer Ohr, und kommet zu mir; höret, und es wird leben eure Seele: und ich will ſchließen mit euch den ewigen Bund, die treuen Erbarmungen David's. Siehe, zum Zeugen für die Völker hab' ich ihn gegeben, zum Fürſten und Lehrer für die Völker.“ „Ihn“ — d. i. den antitypiſchen David, den Sproß David's, den Meſſias, der König und Fürſt ſein ſoll in Ewigkeit und mehreremale geradezu David genannt wird, vgl. Ezech. 37, 22. 24. 25. coll. 34, 23. Jerem. 23, 5; 33, 14. 15. 17. David war längſt geſtorben, wo dieſe Weiſſagungen gegeben wurden. — Auch der Prieſter Zacharias verbindet in der oben citirten Stelle die Barmherzigkeit und den Bund Gottes als erklärend mit einander: „um (durch die Erfüllung ſeiner Verheißungen, durch die Sendung des Meſſias) Barmherzigkeit zu beweiſen an unſern Vätern, und eingedenk zu ſein ſeines heiligen Bundes,“ Luc. 1, 72. — Dieſen Bund hat Gott mit einem Eidſchwur beſtätiget. Hiervon ſprach der h. Petrus am Pfingſttage, mit deutlicher Beziehung auf dieſe dem David gegebene Verheißung, die alſo auch von dieſem Apoſtel als meſſianiſche genommen und durch Eingebung des h. Geiſtes, den er eben empfangen, authentiſch als ſolche erklärt wird: „da er (David) nun Prophet war, und wußte, daß Gott ihm mit einem Eide geſchworen hatte, daß von der Frucht ſeines Leibes einer auf ſeinem Throne ſitzen ſollte: ſo hat er dieſes (die aus dem 15. Pſalm angeführten Verſe) von der Auferſtehung Chriſti geſprochen.“ Apgſch. 2, 30. 31. In den Verſen 33—36. redet dann der Apoſtel von dem

Herrschen Christi; denn erst nach dessen Verherrlichung, nach dessen Auferstehung und Himmelfahrt, beginnt sein Reich, seine Herrschaft, und somit die Erfüllung obiger dem David gegebenen Verheißungen; sie werden erfüllt durch die Weissagung des Psalm 109, 1. Vgl. auch Ps. 2. Die Combination dieser dem David gegebenen Verheißung mit der Auferstehung Christi betreffend, s. oben Nr. 8. und Ps. 15, 10. — Zu unsern beiden Versen vgl. noch Ps. 44, 7. Dan. 7, 13. 14. und die Erklärung des Engels Gabriel an Maria, Luc. 1, 32. 33.

Nach der Schilderung der Macht, Treue und Gerechtigkeit Gottes (V. 6—19.) fährt der Psalmist fort:

V. 20. „Damals verhießest du im Gesicht deinem Frommen,
Und sprachest: Hülfe habe ich gegeben dem Mächtigen,
Erhoben den Auserwählten aus dem Volke.

V. 21. Ich habe David, meinen Knecht, gefunden:
Mit meinem heiligen Oele ihn gesalbet.

. . . . . .

V. 27. Er soll mir rufen: „„Du bist mein Vater,
Mein Gott, und der Fels meines Heiles.““

V. 28. Und zum Erstgebornen will ich ihn setzen,
Zum Höchsten über die Könige der Erde.
Erstgeborner — בְּכוֹר — vgl. das zu Ps. 2, 7. Gesagte.

V. 29. In Ewigkeit will ich ihm bewahren meine Barmherzigkeit,
Und mein Bund soll ihm treu sein.

V. 30. Und ich will dauern lassen in Ewigkeit seinen Saamen,
Und seinen Thron wie die Tage des Himmels.

V. 31. Wenn seine Söhne verlassen mein Gesetz,
Und nicht wandeln in meinen Rechten;

V. 32. Wenn sie meine Satzungen brechen,
Und meine Gebote nicht halten:

V. 33. So werde ich heimsuchen mit der Ruthe ihre Missethat,
Und mit Schlägen ihre Sünden.

V. 34. Aber meine Barmherzigkeit will ich von ihm
nicht wegnehmen,
Und nicht es fehlen laſſen an meiner Treue.

V. 35. Nicht will ich entweihen meinen Bund,
Und nicht ändern den Ausſpruch meiner Lippen.

V. 36. Einmal ſchwur ich bei meiner Heiligkeit —
Werd' ich David lügen?

Gott ſchwöret bei ſich ſelbſt, namentlich bei ſeiner Heiligkeit als dem Grundprincip ſeiner Eigenſchaften; da er bei einem Größeren außer ihm nicht ſchwören kann. Vgl. Geneſ. 22, 16. Hebr. 6, 13.

V. 37. Sein Saame ſoll ewig dauern,
Und ſein Thron wie die Sonne vor mir;

V. 38. Wie der Mond, ſoll er ewig beſtehen: —
Und der Zeuge in den Wolken iſt wahrhaft."

Ewig wie die Sonne, wie der Mond — vgl. Pſ. 71, 5. 7. 17. Die gleichen Ausdrücke weiſen hin auf ein gleiches Subject beider Stellen. In den Stellen Iſai. 9, 6. 7; 11, 1 ff. Luc. 1, 32. 33. wird das Subject näher bezeichnet als der Meſſias, nicht als ein irdiſcher König auf David's Throne.

Die folgenden Verſe des Pſalmes enthalten die Klagen des Pſalmiſten über den damaligen kläglichen Zuſtand der Davidiſchen Familie, ſo daß es ſcheine, als ob der Herr ſeine Verheißungen nicht erfülle; am Schluſſe — Bitte um die Erfüllung.

Die Nothwendigkeit der meſſianiſchen Erklärung dieſer dem David gegebenen Verheißungen über den ewigen Beſtand ſeines Hauſes und ſeines Thrones iſt oben Nr. 8. hinreichend nachgewieſen und wird hier darauf nur zurückgewieſen. Daß der Verfaſſer unſers Pſalmes den hohen, geiſtigen, meſſianiſchen Sinn jener Verheißungen nicht vollkommen erfaßt, daß er mehr den Beſtand des irdiſchen Davidiſchen Reiches bei Anführung jener Verheißungen, bei ſeinen Klagen über die ſcheinbare Nichterfüllung und bei der Bitte zu Gott um Erfüllung, im Auge gehabt habe, dürfte bei genauer Betrachtung der ganzen Haltung des Pſalmes wohl nicht ungegründet erſcheinen; der Meſſianität der dem David gegebenen Verheißung kann aber durch dieſe ſubjective Anſicht des Pſalmiſten nichts genommen werden; auch kann ſie nicht als auffallend erſcheinen, da bei den Juden überhaupt die Anſicht

vorherrschend blieb, daß der Messias das irdische Davidische Reich wieder herstellen werde, welche Ansicht selbst die Jünger Jesu noch kurz vor seiner Himmelfahrt hegten, Apgsch. 1, 6. cf. Luc. 24, 21. Matth. 20, 21. Auf welche Weise nun aber dieser ewige Bestand des Davidischen Königshauses gesichert werden sollte, wenn diese Familie auch äußerlich nach noch so tief heruntergekommen sein möchte, wird bei den Propheten durch neue darauf bezügliche Offenbarungen außer Zweifel gestellt (s. die Stellen zu Nr. 8.), und zu allernächst dem Könige Achaz, dessen Hause zwei feindliche Könige den Untergang droheten, durch den Propheten Isaias auf Gottes Befehl zu erkennen gegeben, Isai. 7, 14., woran sich die Stellen schließen Isai. 9, 6. 7; 11, 1 ff. S. dort die Erklärung. Das Dunkel, das zu Mißverständnissen Anlaß Gebende, das Unbestimmte der früheren Verheißungen und Weissagungen wird auf diese Weise durch die späteren immer aufgehellt und der rechte Sinn durch die fortschreitende Entwickelung der früheren herausgestellt, bis endlich die authentische Erklärung des Engels Gottes (Luc. 1, 32. 33.) und des h. Petrus (Apgsch. 2, 30—36.) erfolgte, bis die Erfüllung derselben in Jesus Christus erschien, und er selbst und der h. Geist die Apostel, und diese die Kirche in das richtige Verständniß einführten.

16. Der Psalm 131.

In gleicher Weise, wie im vorigen Psalm 88., wird auch im Psalm 131., einem Gradual- oder Tempelpsalm, auf die Verheißungen Gottes an David und auf die Weissagung Anna's I. Kön. 2, 10. Bezug genommen und um die Erfüllung derselben gleich anfangs gebeten:

V. 1. „Gedenke, o Herr, an David,
Und an all seine Sanftmuth.
. . . . . .

V. 11. Der Herr schwur David Wahrheit,
Er wird nicht davon abgehen:
„„Von deines Leibes Frucht will ich setzen auf deinen Thron.““
. . . . . .

V. 13. Ja, der Herr hat Sion erwählet,
Erkoren zu seiner Wohnung.
. . . . . .

V. 17. „„Da will ich (Jehovah) aufkommen lassen ein Horn dem David,
Bereiten eine Leuchte meinem Gesalbten.

V. 18. Seine Feinde will ich anthun mit Schmach,
Und auf seinem Haupte soll schimmern seine Krone.““

Nach den Auslegern (vgl. De Wette, Allioli u. A.) ist der Psalm auf die Einweihung des Tempels unter Salomo, im Namen dieses Königes, gedichtet. Da nun Gott in die Ruhe dieses Tempels eingegangen sei (V. 14.), so wird er gebeten, die früheren in den Versen 11. 17. 18. angegebenen Verheißungen zu erfüllen. Zu V. 17. vgl. I. Kön. 2, 10 (Nr. 7.), Luc. 1, 69. 70. in Beziehung auf „Horn;“ „da,“ nämlich in Sion und dem Tempel, vgl. Ps. 2, 6. Mal. 3, 1. Isai. 2, 2—4. Zu „Leuchte“ vgl. Mal. 4, 2. Zu „Gesalbten“ desgl. I. Kön. 2, 10. Dem David — nämlich in dem aus ihm entsprießenden Messias, Jerem. 33, 15 ff. 23, 5. Zu dem ersten Hemistich des V. 18. vgl. I. Kön. 2, 10. Ps. 2, 1—5. 9; 109, 1. 2. 5. 6. ꝛc.; zu dem zweiten Hemistich Ps. 2, 6. und besonders Zach. 6, 12. 13. — Sion, der Tempel, sind Vorbilder der Kirche Christi, vgl. Hebr. 12, 22 – 24. — Von der Auffassung des Psalmisten in Beziehung auf die von ihm angeführten Verheißungen Gottes gilt das oben zu Psalm 88. Gesagte.

---

17. Der Psalm 109.

Den Schluß der messianischen Königspsalmen bildet der Psalm 109. Seinem Hauptinhalte nach — die Besiegung der Feinde — schließt er sich genau an den Psalm 2., bildet gewissermaßen die Fortsetzung, den zweiten Theil desselben; er bewegt sich in gleicher dramatischer Form, wie der Psalm 2.; wiederum stimmen in der hohen, wahrhaft erhabenen, prägnanten und geheimnißvollen, dem überirdischen Inhalte so ganz entsprechenden und zugleich darauf hinleitenden Sprache beide Psalmen in überraschender Harmonie überein, was auf die Einheit

des Verfaſſers und zugleich auf die Einheit des Subjectes beider Pſalmen hinweiſet.

Der Inhalt des 109. Pſalmes kann mit kurzen Worten als die Inthroniſation des Königs-Meſſias bezeichnet werden. Hiermit iſt auch der Zeitpunkt und die Begebenheit geſetzt, welche als Ausgangspunkte dem Pſalme zum Grunde liegen: es iſt der Zeitpunkt, wo der Meſſias, nach Vollendung ſeines Werkes auf Erden, zum Himmel zurückkehrte; es iſt die Himmelfahrt deſſelben. Dieſen Zeitpunkt, dieſe Begebenheit erkennen auch die Apoſtel und Evangeliſten als Ausgangspunkt unſers Pſalmes. Marcus ſagt: „Der Herr Jeſus aber, nachdem er ſo mit ihnen geſprochen hatte, ward in den Himmel aufgenommen, und ſitzet nun zur Rechten Gottes.“ Marc. 16, 19. Vgl. Apgſch. 2, 33—35. Hebr. 10, 12. 13; 8, 1. coll. 4, 14. I. Petr. 3, 22. Dieſes, was in der That nicht zweifelhaft iſt, vorausgeſetzt, iſt der Inhalt des Pſalmes in ſeinen einzelnen Momenten und deren Aufeinanderfolge in vollkommenſter Harmonie mit der neuteſtamentaliſchen Chriſtologie. Zunächſt iſt der Meſſias nach Vollendung ſeines Werkes, nachdem er die Welt und das ſataniſche Reich überwunden (Joh. 16, 33. I. Joh. 3, 8.), der „Herr,“ der allgewaltige Herrſcher, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben iſt (Matth. 28, 18.), der ein Reich erworben hat, alle Völker, die ganze Erde (Pſ. 2, 8. coll. Matth. 28, 19. Marc. 16, 15.). Als Herr und Herrſcher zunächſt alſo fuhr er gen Himmel; und eben dieſes, daß er nun Herr iſt, fügt der h. Petrus nach Anführung der erſten Worte unſers Pſalmes bei: „So wiſſe nun das ganze Haus Iſrael unfehlbar gewiß, daß Ihn Gott zum Herrn und Chriſtus gemacht hat,“ Apgſch. 2, 36; desgleichen 5, 31: „Dieſen hat Gott durch ſeine Rechte zum Fürſten und Heiland erhöhet.“ — An des Vaters Rechten aber ſoll der Meſſias ſitzen, bis jener alle ſeine Feinde zum Schemel für ſeine Füße gelegt haben wird. — Die Strafruthe ſeiner Kraft gegen die Feinde aber wird der Herr ausgehen laſſen von Sion (Jeruſalem); und eben dieſe gottesmörderiſche Stadt war es, welche als die erſte das ſchrecklichſte Strafgericht ereilte im Jahre 70 nach Chriſti Geburt. — Aber auch fortan wird es ſtets noch Feinde des Meſſias und ſeines Reiches geben; auch gegen dieſe wird fortan Jehovah kämpfen und der Herr, der Meſſias, bis ſie endlich, einſt zur Zeit der Allentſcheidung, ſämmtlich zum Schemel für ſeine Füße gelegt ſein werden. Vgl. Matth. 13, 30. 41. 42. — Aber auch ſeine Auserwählten, die Heiligen, werden mit ihm und für ihn gegen die

Feinde ſtreiten. Dieſes iſt der Inhalt der Verſe 1. 2. 3. 5. 6. — Neben dem Königthume und Richteramte hat aber der Meſſias auch ein Prieſterthum, V. 4; er iſt Herr und König im Himmel, aber auch Prieſter; ſein Mittleramt, womit ſein Werk auf Erden ſchloß, ſetzt er dort für ſeine Auserwählten ſtets fort, opfert ſeine Verdienſte dem himmliſchen Vater für die Erlöſeten immerdar auf (vgl. Röm. 8, 34. I. Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25; 9, 24.); er verläßt alſo in ſeiner Herrlichkeit ſeine ſo theuer erkaufte Heerde nicht, nimmt fort und fort beim Vater ſich ihrer an. Beide Aemter Chriſti, ſein Königthum und Hoheprieſterthum, welche bleiben bis zum Ende der Tage, werden verbunden Zach. 6, 12. 13. Das Prophetenamt Chriſti, ſein Lehramt, dauerte nur ſo lange, als er auf Erden lebte, und ſchloß da, als er in den Tod des Kreuzes ging. Statt Seiner hat dieſes nun der h. Geiſt überkommen, der Lehrer der Apoſtel und der Kirche bis zum Weltende, Joh. 14, 16. 17. 26; 15, 26; 16, 13—15. — Durch ſeine Erniedrigung aber hat der Meſſias ſeine Erhöhung verdient, V. 7. — Dieſes iſt der Inhalt und zugleich der Organismus des Pſalmes, woraus ſich ergibt, daß die einzelnen Momente nicht etwa wie zufällig zuſammengeſetzt ſind, ſondern, namentlich das Königthum und Prieſterthum, in innigſter und nothwendiger Verbindung ſtehen.

Außer dieſem innern meſſianiſchen Organismus des Pſalmes ſprechen für die Meſſianität deſſelben noch folgende Gründe:

1. Die große Aehnlichkeit, welche er mit dem oben als meſſianiſch bewieſenen 2. Pſalm hat.

2. Die Stelle Zach. 6, 12. 13., welche den Hauptinhalt unſers Pſalmes: die Herrlichkeit des Meſſias, die Vereinigung ſeines Königthums und Prieſterthums, ausſpricht, nachdem er den Tempel des Herrn gebauet, d. i. den geiſtigen Tempel, ſeine Kirche, geſtiftet, durch ſein Blut ſie erworben hatte, cf. Apgſch. 20, 28.

3. Das Zeugniß der Tradition. Zur Zeit Chriſti war die meſſianiſche Erklärung die herrſchende, da ſich Chriſtus, ohne von den Phariſäern, denen ſonach die Meſſianität des Pſalmes feſtſtand, Widerſpruch zu erfahren, auf ihn als meſſianiſchen beruft, Chriſtum als Subject des Pſalmes zu Grunde legend, Matth. 22, 42—46.

4. Das Zeugniß Jeſu Chriſti ſelbſt, der in der citirten Stelle den Pſalm eben als einen meſſianiſchen citirt. Zugleich ſagt der Heiland, daß David im Geiſte, im heiligen Geiſte (Matth. 22, 43.

coll. Marc. 12, 36.), d. i. durch Erleuchtung des göttlichen prophetiſchen Geiſtes (vgl. II. Kön. 23, 2.), alſo nicht durch ſeine eigene menſchliche Thätigkeit, ſondern durch göttliche Inſpiration (cf. II. Petr. 1, 20. 21.), den Pſalm, der ſomit eine wirkliche Weiſſagung enthält, verfaßt habe. Wäre in demſelben von einem irdiſchen Könige die Rede, ſo bedurfte es wahrlich ſolcher Inſpiration nicht; zudem wäre, bei ſolcher Annahme, der Pſalm voll von Ungereimtheiten, ja wäre ſeinen Hauptmomenten nach gar nicht zu verſtehen.

5. Die Zeugniſſe der Apoſtel Petrus und Paulus. Kein Pſalm wird von denſelben im N. T. ſo oft angeführt und auf Chriſtum gedeutet, als der Pſalm 109., namentlich die Verſe 1. und 4., wie bei der Erklärung nachgewieſen werden wird.

6. Die Väter und die vom Rationalismus nicht befangenen chriſtlichen Ausleger haben einſtimmig dieſen Pſalm einzig auf Jeſum Chriſtum bezogen. Selbſt Grotius, der doch ſonſt alle meſſianiſchen Weiſſagungen zu entfernen ſucht, erkennt die Meſſianität deſſelben an.

7. Was die jüdiſchen Interpreten, die Rabbinen, angeht, ſo haben allerdings manche, aus bekannten Rückſichten, ein anderes Subject, als Chriſtum, angenommen, z. B. den Abraham, Moſes, David, Salomo, Ezechias, Zorobabel u. a., ſo Abenesra, D. Kimchi, R. Iſaak. (Dieſe Verſchiedenheit der Erklärung in Beziehung auf das Subject, dieſe mannigfachen Annahmen ſtellen ſchon ein ſchlechtes Prognoſtikon für die Wahrheit derſelben.) Jedoch haben die meiſten, durch die Macht der Wahrheit gezwungen, eingeſtehen müſſen, daß der Pſalm nur vom Meſſias erklärt werden könne. Dahin gehören die Verfaſſer des Buches Midras Tehillim, der Talmud titul. Suca cap. 5., die Rabbinen Obadias, Saadias Gaon, Barachias, Levi u. a. S. Calmet, Lilienthal.

8. Die inneren Gründe, den meſſianiſchen Organismus des ganzen Pſalmes, den hohen, geheimnißvollen, überirdiſchen Inhalt angehend, ſo wie die Uebereinſtimmung der einzelnen Stellen mit andern meſſianiſchen Stellen des A. und N. T., ſo iſt theilweiſe oben bei der Inhaltsangabe ſchon davon geredet und werden dieſelben bei der Erklärung des Pſalmes zur Sprache kommen und ihr Gewicht in die Wagſchale legen. Einen Umſtand aber dürfen wir hier nicht mit Stillſchweigen übergehen. Es iſt nämlich die Verbindung des Prieſterthumes mit dem Königthume, und zwar des Prieſterthumes — nicht nach levitiſcher Ordnung, ſondern nach der Ordnung Melchiſedek's,

also ganz außer der Ordnung des mosaischen Cultus, der doch nur mit dem Untergange des jüdischen Staates untergehen konnte und sollte (Dan. 9, 26. 27.), besonders zu beachten. Ein israelitischer König, die doch der Verheißung nach (Genes. 49, 10.) sämmtlich aus Juda's Stamme sein sollten, konnte zuerst überhaupt nicht Priester sein, da er aus Levi's Stamme nicht war, noch weniger aber konnte er im jüdischen Staate nach einer ganz anderen Ordnung Priester sein, und dazu noch in Ewigkeit. — Auch ist zu bemerken, daß der Psalm, wäre er ein Gedicht auf einen irdischen König, in der Sammlung der zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmten Psalmen eine Stelle nicht habe finden dürfen. Vgl. das zu Psalm 44. Gesagte.

Der Verfasser des Psalmes ist David, wie die Ueberschrift angibt: לְדָוִד מִזְמוֹר. Das לְ, welches in den gleichen und ähnlichen Ueberschriften ständig den David als Verfasser bezeichnet, mit de, propter oder dem Dativ geben zu wollen, ist eine aus unredlichen Absichten hervorgegangene Inconsequenz. Als nota Genitivi steht es auch sonst, z. B. Mal. 1, 2. I. Kön. 1, 3. Habac. 3, 1. Daß David der Verfasser sei, war zur Zeit Christi anerkannt, da er bei Anführung desselben sagt: „Wie nennt ihn denn David im Geiste einen Herrn?" Matth. 22, 43. 45. coll. Marc. 12, 36. 37. Luc. 20, 42. 44., abgesehen davon, daß das eigene Zeugniß Christi in diesen Worten ausgesprochen ist. Auch der h. Petrus nennt David als Verfasser, Apgsch. 2, 34. Der chaldäische Paraphrast umschreibt: Per manum Davidis. David kann also nicht das Subject des Psalmes sein, Salomo noch weniger, da dieser nicht der Herr David's war, da er keine Feinde zu bekämpfen hatte und nie Krieg führte. Auch waren beide Könige nicht Priester.

Die dramatische Anordnung des Psalmes anlangend, so redet V. 1. der Psalmist, sich an die Zuhörer wendend mit Anführung des Ausspruches Gottes. V. 2—4. redet er den Messias an, V. 5—7. den Jehovah.

Nach diesen Vorbemerkungen schreiten wir, auf der festen Grundlage der messianischen Erklärung stehend, zur

Uebersetzung und Erklärung des Psalmes.

V. 1. „Es sprach Jehovah zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten,
Bis ich legen werde deine Feinde zum Schemel deinen Füßen."

Es sprach Jehovah — נְאֻם יְהוָה. — נְאֻם dictum, oraculum,

decretum, Part. Paſſ. von נְאָם ausſprechen, einen Ausſpruch thun. Dieſes Wort wird, mit höchſt ſeltenen Ausnahmen, von einer göttlichen Offenbarung, einem göttlichen Ausſpruche gebraucht, und wird, als Vorrede, als Einleitung, den Offenbarungen, den Ausſprüchen Gottes vorausgeſchickt, vgl. Jerem. 4, 1. 17; 5, 15. 18. 22; 7, 11; 8, 1; 9, 5; 13, 25. und außerdem gar häufig bei dieſem Propheten; dann auch bei Iſaias, Ezechiel, Oſee und den übrigen kleineren Propheten. Es ſpricht die feſte Beſtimmung, den unveränderlichen Rathſchluß Gottes und die ſichere Ausführung deſſelben aus; vgl. beſonders Pſ. 2, 7: „Ich will verkünden über den Rathſchluß," und die Erklärung; auch vergleicht man das fidelis sermo bei Paulus; cf. Matth. 24, 35: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen." — Vom prophetiſchen Geiſte über die Jahrhunderte hinaus und bis in den Himmel erhoben, höret der Pſalmiſt dieſen von Ewigkeit, näher, von der Beſtimmung des Sohnes Gottes zum Meſſias (Apok. 13, 8.), von Gott gefaßten Entſchluß auf geheime, verborgene Weiſe ausſprechen, da wo der Meſſias nach Vollendung ſeines Erlöſungswerkes, nach ſeinem Leiden und ſeiner Auferſtehung (Pſ. 21; 15.) zum Himmel zurückkehrte; ähnlich wie Paulus auf geheimnißvolle Weiſe in den Himmel entzückt ward und geheimnißvolle Worte hörte (II. Cor. 12, 4.), und wie Johannes in der Apokalypſe in ſeinen Entzückungen die Worte des verherrlichten Gottmenſchen, die auf die damaligen wie auf die fernſten Zeiten ſich bezogen, vernahm und die Begebenheiten im Geiſte (Apok. 1, 10.) erſchauete. — Jehovah iſt Gott, der Vater, der den Sohn in die Welt ſandte, vgl. Joh. 3, 16. Dieſer ſelbe Name wird auch dem Sohne gegeben, vgl. Oſee 1, 7. Jerem. 23, 6; 33, 16; er iſt der Sproß Jehovah's, צֶמַח יְהוָה Iſai. 4, 2.

Zu meinem Herrn — לַאדֹנִי (אָדוֹן von דִּין richten, welcher Begriff in den morgenländiſchen Sprachen mit herrſchen genau verbunden iſt, vgl. zu Pſ. 71, 1. Das griechiſche iſt κυριος, das lateiniſche Dominus.). Der Redende iſt David, der König, der das Subject des Pſalmes ſeinen Herrn nennt. David zeigt durch dieſes Wort לַאדֹנִי das Verhältniß an, in welchem das Subject des Pſalmes zu ihm ſtehet: es iſt ſein Herr, und David iſt folglich ihm unterthan, iſt ſein Knecht, ſein Diener. Wenn nun David, der als unumſchränkter König ſelbſt auf der höchſten Stufe irdiſcher Größe ſtand und nur Gott, nicht aber irgend einen Menſchen, einen andern König, als ſeinen Herrn anerkennen konnte, das Subject des Pſalmes ſeinen

Herrn nennt, worauf auch Jesus besonders dringt in seiner Frage an die Pharisäer: „Wenn David ihn (Christum) seinen Herrn nennt, wie ist er denn sein Sohn?“ — so muß dieser Herr David's von übermenschlicher Wesenheit und Würde, muß Jehovah gleich, muß Gottes Sohn sein. Dieses letztere Bekenntniß: er ist Gottes Sohn, wollte Christus unzweifelhaft den Pharisäern abnöthigen mit der Frage: „was scheint euch von Christus? wessen Sohn ist er?“ und besonders, nachdem die Antwort: „David's,“ erfolgt war, mit der zweiten Frage: „Wenn ihn nun David seinen Herrn nennt, wie ist er denn sein Sohn?“ Die Antwort der Pharisäer: „Er ist David's Sohn,“ genügte also nicht dem Heilande; sie war nur zur Hälfte richtig oder vollständig; sie bezeichnete nur das Geringere im Messias, nur seine Abkunft dem Fleische nach; im Sinne Christi lag offenbar, daß die Pharisäer, durch die Anführung der Psalmenstelle und die zweite Frage aufmerksam gemacht und darauf näher hingeleitet, die Antwort geben sollten: Er ist Gottes Sohn, eben weil David ihn seinen Herrn nennt, so wie er Jehovah seinen Herrn nennt Ps. 8, 2. coll. 117, 14; 24, 2. Der Hohepriester verband auch diesen Sinn mit dem Worte Christus; ihm war Christus und Sohn Gottes identisch, wo er die beschwörende Frage an Jesus richtete: „Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, daß du uns sagest, ob du Christus, der Sohn Gottes, bist?“ Matth. 26, 63. Diese Identität: Christus (Messias) und Sohn Gottes, war Ps. 2, 7. ausgesprochen: „Jehovah sprach zu mir (dem Gesalbten Gottes, V. 2. 6.): Mein Sohn bist du; ich habe dich heute geboren.“ — Ganz ähnlich, wie bei den Pharisäern Matth. 22, 41 ff., stellte Jesus einst an seine Jünger die Frage: „Wofür halten die Leute den Menschensohn?“ Und nachdem sie verschiedene Meinungen der Menschen angegeben hatten, fragt Christus sie um ihre Meinung: „ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ Und Petrus antwortete: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Matth. 16, 13—16. (Dasselbe Bekenntniß legte Martha ab, Joh. 11, 27., und nochmals Petrus, Joh. 6, 70.) Diese letzte Antwort war es, welche der Heiland wollte; so auch bei den Pharisäern, und zwar sollte sie bei diesen nach seiner Fragstellung eben aus dem Worte Herr, אֲדֹנִי — Herr David's — unserer Psalmenstelle hergeleitet werden. Auch hatte der Heiland in den drei Jahren seines öffentlichen Lehrens und Wirkens durch Worte und Werke sich hinreichend als wesenhaften Sohn Gottes erwiesen, wie *der Apostel* sagt: „der, geboren aus dem Saamen David's dem Fleische

nach (= Sohn David's —), als Gottes Sohn in Kraft erwiesen ist," Röm. 1, 3. 4. (In dieser Stelle des Apostels liegt denn auch die Lösung der Frage Jesu: dem Fleische nach ist der Messias der Sohn David's, vgl. Matth. 1, 1; Herr David's aber ist er als Gottes Sohn [cf. Marc. 1, 1.], wie er als Gott und Gottes Sohn der Herr über Alles ist. So wie nun seine Erhabenheit über David in den Worten liegt: „zu meinem Herrn," so spricht Jesus seine Erhabenheit über Salomo mit den Worten aus: „Siehe, hier ist mehr, als Salomo," Matth. 12, 42.). Auf diese seine göttlichen Werke zum Beweise seiner Gottheit weiset der Herr die Juden hin, Joh. 10, 36—38., und auch auf das Zeugniß des Vaters, das. 5, 37. coll. Matth. 3, 17. — Daß nun aber das Subject unsers Psalmes der Messias sei, das liegt in der ganzen Frage Jesu an die Pharisäer und in ihrer stillschweigenden Zustimmung. Der Heiland fragt direkt: „Was dünkt euch von dem Christus (d. i. dem Messias), wessen Sohn ist er?" Und hinter die Antwort der Pharisäer: „David's," hintergreifend fährt er fort: „Wie nennt ihn (den Christus, den Messias) denn David einen Herrn?" und zwar in der Stelle Ps. 109, 1., die er zum Belege ihnen citirt, und gegen welche sie als messianische Stelle keinen Einwand erhoben.

Wenn nun Christus eben aus dem Worte Herr, אָדוֹן, Herr David's, die Antwort hergeleitet haben wollte, der Messias sei Gottes Sohn, als gleiches Wesens mit Jehovah; wenn Matth. 26, 63. und 16, 16. Christus und Sohn Gottes als identisch, deklarativ genommen wird; und wenn der Heiland die feierliche Frage des Hohenpriesters bejahet mit dem Zusatze, daß sie von nun an den Sohn des Menschen zur Rechten der Kraft Gottes sitzen und auf den Wolken des Himmels kommen sehen werden; und wenn er den Petrus wegen seiner Antwort, die vom Vater im Himmel ihm geoffenbaret sei, selig preiset: so ergibt sich hieraus zugleich, welche Kraft, welche hohe Bedeutung dem Worte Herr אָדוֹן in unserer Stelle beigelegt werden müsse. Wo es von Menschen gebraucht wird, bedeutet es allerdings im gewöhnlichen Sinne „Herr," „Gebieter" (vgl. Genes. 18, 12.), so wie unser Wort Herr, welches Menschen beigelegt wird. Wird es aber von Gott gebraucht (vgl. Ps. 113, 7.), so hat es eine um ebensoviel höhere Bedeutung, als Gott höher ist, als ein Mensch, als er im eigentlichsten Sinne der Herr Himmels und der Erde, der Menschen und aller Dinge ist (Ps. 23, 1.), und ist dem weiteren Sinne nach identisch mit den übrigen Namen Gottes: El, Elohim, Schaddai, Adonai,

Jehovah. — Iſt nun das Subject unſers Pſalmes der Meſſias, Chriſtus; und iſt Chriſtus und Sohn Gottes identiſch, ſo hat das Wort אָדוֹן in unſerer Stelle eben die hohe Bedeutung, welche es hat, wenn es Jehovah, dem himmliſchen Vater, beigelegt wird, iſt alſo ein die Gottheit des Meſſias bezeichnendes Wort; nur haben wir dieſes aus den Prämiſſen — hier der allein richtige Weg, da ja das Wort von dem Subjecte, welches damit gemeint iſt, ſeine emphatiſche Bedeutung empfängt — geſchloſſen. In demſelben Sinne kommt das Wort noch vor oben Pſ. 44, 12; dann Mal. 3, 2: „Und alsbald wird kommen zu ſeinem Tempel der Herr — הָאָדוֹן —, den ihr ſuchet.“ In V. 5. unſers Pſalmes wechſelt אָדוֹן mit dem erhabenen Namen Gottes: אֲדֹנָי, welcher, dem Meſſias dort beigelegt, den vollen Sinn des erſteren beſtimmet.

Im N. T. iſt das Wort Herr, κυριος, Dominus, und zwar in dem angegebenen höchſten Sinne, ein ſolennes Wort für Jeſum Chriſtum. Zuerſt kommt es vor Luc. 1, 16. 17: „Er — Johannes — wird Viele von den Kindern Iſraels zu dem Herrn ihrem Gott (d. i. dem Meſſias, wegen des Folgenden) bekehren. Im Geiſte und der Kraft des Elias wird er vor ihm — (dem Meſſias, dem Herrn und Gott —) hergehen;“ vgl. V. 76. In demſelben Sinne ſpricht Eliſabeth zu Maria: „Woher kommt mir dieſes, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ Luc. 1, 43. apposite ad: Dixit Dominus *Domino meo.* Wiederum ſpricht der Engel zu den Hirten: „Heute iſt euch der Heiland geboren, welcher iſt Chriſtus, der Herr (χριστος, κυριος),“ Luc. 2, 11., welche Stelle zugleich die unſrige dahin erklärt, daß der Herr David's ſei der Chriſtus. In dem Worte Heiland (Erlöſer) iſt ebenfalls zugleich die Gottheit des Chriſtus ausgeſprochen nach Oſee 1, 7: „Ich will ſie erlöſen durch den Herrn ihren Gott“ — בַּיהוָה אֱלֹהֵיהֶם. — Zu ſeinen Jüngern ſprach der Heiland: „Ihr nennet mich Meiſter, und Herr (διδασκαλος, και ὁ κυριος); und ihr ſaget recht; denn ich bin es.“ Joh. 13, 13. 14. Thomas redet nach der Auferſtehung Jeſum an: „Mein Herr und mein Gott!“ Joh. 20, 28., wo er offenbar „Herr“ und „Gott“ als identiſch und zugleich deklarativ nimmt. Der h. Petrus ſagt, daß Gott Jeſum eben da, wo er gen Himmel fuhr, wobei er unſern erſten Vers citirt, zum Herrn und Chriſtus gemacht habe, Apgſch. 2, 36; derſelbe ſagt von ihm: „dieſer iſt Aller Herr“ — παντων κυριος (= Herr über alle Menſchen und über alle Dinge), Apgſch. 10, 36., ebenſo wie Gott, der Vater, vgl. Pſ. 23, 1: „Domini

est terra, et plenitudo ejus: orbis terrarum, et universi, qui habitant in eo.“ — Als Herr über Alle und über Alles iſt er auch der einzige Herrſcher und Herr, Judä V. 4. coll. I. Cor. 8, 6. Der h. Paulus ſagt: „Niemand kann Jeſum einen Herrn nennen (ſeine Gottheit in dieſem Worte bekennen), als nur im heiligen Geiſte,“ I. Cor. 12, 3; cf. Matth. 7, 21. 22., aus welcher Stelle die Erhabenheit, die übermenſchliche und überirdiſche Bedeutung dieſes Namens Herr ſo überaus deutlich hervorgeht; ſo auch nannte ja David im heiligen Geiſte den Meſſias den Herrn, Marc. 12, 36. coll. II. Kön. 23, 2. und Matth. 16, 17. — Der höchſte Gipfel, die volleſte Erklärung dieſes Namens אָדוֹן (vgl. auch damit II. Kön. 23, 3: „Herrſcher über die Menſchen“ מוֹשֵׁל בָּאָדָם), als vom Heilande geltend, begegnet uns in der Apok. 17, 14; 19, 16., wo er heißt: „**Herr der Herren, und König der Könige**“ — κυριος κυριων, και βασιλευς βασιλεων —, welchen gleichen hocherhabenſten Namen er mit dem Vater gemeinſchaftlich hat, I. Tim. 6, 15., ſo wie Apgſch. 10, 36. mit Pſ. 23, 1. verglichen, dem Sohne eine gleiche Herrſchaft eingeräumt wird, wie dem Vater. — Als allgemeine Stellen vgl. noch: Joh. 11, 21. 32; 21, 7. Marc. 16, 19. Apgſch. 10, 48; 13, 12; 16, 31; 20, 21; 28, 31. Röm. 1, 7; 6, 23; 7, 25; 13, 14; 14, 8. 9; 16, 20. I. Cor. 16, 22. II. Cor. 8, 9; 13, 13. Phil. 2, 11; 3, 20. Col. 3, 17. I. Theſſ. 1, 3. II. Petr. 1, 2; 3, 10. 15. u. ſ. w. Man bemerke hierbei, daß das Wort Herr vor der Auferſtehung Jeſu faſt gar nicht von den Jüngern gebraucht wird, ſondern Meiſter, Lehrer, Rabbi; nach ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt aber iſt es bei ihnen eine ſtändige Bezeichnung, da wo ſie über die hohe Würde ihres heimgegangenen Herrn und Meiſters vollkommen belehrt waren. Es mag dieſe Erſcheinung wohl damit zuſammenhangen, daß Jeſus in ſeinem Erdenleben zum Knecht und Diener ſich erniedrigt hatte (Matth. 20, 28. Phil. 2, 7. Iſai. 42, 1; 52, 13; 53, 2. 3. 11.), in vollkommener Erniedrigung und Entäußerung ſeiner Herrlichkeit lebte, nur darauf bedacht, das Werk der Erlöſung in dieſer Erniedrigung als der Verachtete, als der Geringſte der Menſchen (Iſai. 53.) zu vollbringen. Nach Vollendung dieſes Werkes trat er wieder ein in ſeine als Sohne Gottes ihm gebührende Herrlichkeit und Herrſchaft; bei ſeiner Himmelfahrt iſt er nicht mehr Knecht und Diener, ſondern Herr, Herr David's und aller Könige und Völker, die nun ihm dienen, ihn als „Herrn und Gott“ anbeten, vgl. Pſ. 71, 9—11. Dan. 7, 13. 14. Luc. 1, 16. coll. 17.

Anm. Der chaldäiſche Paraphraſt überſetzt, um die Gottheit des אָדוֹן in unſerer Stelle auszudrücken: Dixit Dominus in Verbo suo — בְּמֵימְרֵיהּ (auch vielleicht: ad Verbum suum). In der chaldäiſchen Paraphraſe wird aber die מֵימְרָא דַיהוָה, Verbum Domini, Sapientia Domini, häufig gebraucht für יְהוָה, alſo: Jehovah ſprach zu Jehovah, oder: ſprach zu ſich ſelbſt; oder: ſprach zum Logos, dem Worte, d. i. ſprach zu ſeinem weſensgleichen Sohne. (S. Coccejus zu dieſer Stelle und Calmet zu Joh. 1, 1.) Vgl. die Erklärung zu Zach. 11, 13; 12, 10.

„Setze dich zu meiner Rechten!" — שֶׁב לִימִינִי. Man muß ſich vergegenwärtigt halten, daß der Meſſias vor allem als Herr, als Herrſcher, dem alle Gewalt gegeben iſt im Himmel und auf Erden (Matth. 28, 18.), zum Himmel zurückkehrt; dieſes nun: Herr, Herrſcher, Fürſt, König ſein, iſt nach ſeiner Himmelfahrt' κατ' ἐξοχην ſein Amt, ſeine Würde (cf. Apgſch. 2, 36; 5, 31. Apok. 1, 5; 17, 14.). Dieſes Herrſchens erwähnt ausdrücklich der h. Paulus, da er ſagt, daß Jeſus eben darum geſtorben und auferſtanden ſei, daß er über Todte und Lebendige herrſche — ἱνα ... κυριευσῃ — Röm. 14, 9; ferner: „Indeß muß er herrſchen (βασιλευειν), bis er — der Vater — alle ſeine Feinde unter ſeine Füße gelegt hat," I. Cor. 15, 25. Am deutlichſten aber hat der Heiland ſelbſt dieſes ausgeſprochen, da er kurz vor ſeiner Himmelfahrt ſagt: „Mir iſt alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden," d. i. ich bin im Himmel und auf Erden unumſchränkter Herrſcher, dem Alles unterworfen iſt. — Eben dieſes aber, daß der Heiland als Herrſcher im Himmel thronen ſoll, nachdem er in der Zeit ſeiner Knechtſchaft und Erniedrigung die Welt, die feindlichen Mächte, das ſataniſche Reich überwunden hatte, liegt in dem Imperativ שֶׁב, sede! Das Zeitwort יָשַׁב hat eben die Bedeutung: als Herr, als König, als Richter ſitzen (nicht ſitzen ſchlechtweg, als Zeitwort der Ruhe); vgl. Iſai. 37, 16: „Herr der Heerſchaaren, Gott Iſraels, der du über den Cherubim ſitzeſt, du biſt allein Gott über alle Reiche der Erde;" ferner Pſ. 121, 5: „da ſitzen ſie auf Thronen zum Gericht;" vgl. oben Pſ. 2, 4. die Erklärung; ferner Pſ. 28, 10: „*Sedebit* Jehovah *rex* in aeternum;" Pſ. 9, 8; 54, 20; 101, 13; 98, 1; 46, 9. Iſai. 10, 13; 40, 22. Zach. 6, 13. Jahn bemerkt hierbei: „Historici Arabes de Chaliphis, et historiae ecclesiasticae scriptores recentiores de primatibus Ecclesiae dicunt: tot annos *sedit*, loco *regnavit* (wie es im Brevier bei den h. Päpſten vorkommt). In der Stelle I. Cor. 15, 25. iſt das Sitzen

in der Pſalmenſtelle auch geradezu mit Herrſchen umſchrieben. Vgl. noch Matth. 19, 28; 25, 31. Joh. 19, 13. Apgſch. 12, 21; 25, 6. Apok. 20, 4. 11. Dan. 7, 10. 26. — Unter der „Rechten Jehovahs" wird die Kraft, die Allmacht deſſelben bezeichnet, vgl. Pſ. 117, 16; 43, 4. Matth. 26, 64: „zur Rechten der Kraft Gottes." Noch iſt bei dem: „ſetze dich zu meiner Rechten," zu ſuppliren: auf meinen Thron, wie dieſes zugeſetzt wird Apok. 3, 21. Jehovah ſitzet auf einem herrlichen Throne in göttlicher Majeſtät, wo er von den himmliſchen Geiſtern angebetet wird, Iſai. 6, 1—4. Hiernach nun bedeutet der Ausdruck: ſetze dich zu meiner Rechten, ſo viel als: Nimm vollen Antheil an meiner göttlichen Herrſchaft, Ehre, Majeſtät, Glorie, Kraft, und Anbetung; herrſche und richte mit mir mit jener unumſchränkten Macht und Gewalt, die Ich über Himmel und Erde habe, „ita ut praecise aequalitas potentiae, majestatis, autoritatis, gloriae, et concurrens quasi jurisdictio, regi huic adscribatur," (Geier). Vgl. Zach. 6, 13: „accipiet הוֹד — majestatem, gloriam (cf. Apok. 5, 12—14.), et sedebit, et regnabit super solio suo." Er iſt alſo nur ein anderer Ausdruck für den: „Mir iſt alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden." Von irdiſchen Königen, die doch auch Gottes Stellvertreter auf Erden ſind, wird dieſer hohe, erhabene Ausdruck in dem angegebenen Sinne nie gebraucht; von ihnen heißt es: ſie ſitzen vor Gott, vgl. Pſ. 60, 8. coll. 40, 13; 50, 13. — „Zu meiner Rechten" bedeutet ferner den vorzüglichſten, den Ehrenplatz, iſt das Symbol der vorzüglichſten Ehre, Erhabenheit, Auszeichnung, Liebe (cf. Matth. 25, 33. 34.), und Erhöhung, wie Petrus ſagt: Dextera Dei *exaltatus* — ὑψωθείς, Apgſch. 2, 33. coll. Phil. 2, 9. Eph. 1, 20. 21. Iſai. 52, 13. So ſaß die Mutter Salomo's zu ſeiner Rechten, III. Kön. 2, 19; ſo verlangte die Mutter der Söhne des Zebedäus, daß einer derſelben zur Rechten, der andere zur Linken des Herrn in ſeinem Reiche ſitzen möge, Matth. 20, 21. (Die Schüler, als geringere, ſitzen zu den Füßen der Lehrer, vgl. Luc. 10, 39. Apgſch. 22, 3.). — Nicht aber allein die volle Theilnahme an der göttlichen Macht, Herrſchaft, Majeſtät u. ſ. w. bedeutet der Ausdruck: „ſetze dich zu meiner Rechten," ſondern auch die Theilnahme an der göttlichen Wonne und Seligkeit; dieſes ſagt die Stelle: „Wonne an deiner Rechten auf ewig," Pſ. 15, 11. (vgl. Matth. 25, 34.). An dieſe letzten Worte des Pſalmes 15. ſchließt ſich unverkennbar der Anfang des 109. Pſalmes an, und führt mit Hinzunahme der Idee des

2. Pſalmes denſelben weiter aus. Vgl. oben. Vgl. die Stelle aus Auguſtinus bei Canisius: Summa doctr. christ. Vol. I. p. 66.

Anm. Anders verhält es ſich, wenn Jehovah's Hülfe und Beiſtand für Jemanden angezeigt wird: da iſt Jehovah zur Rechten des zu Beſchützenden, vgl. Pſ. 15, 8: „Quoniam a dextris est mihi, ne commovear.“

Es iſt übrigens, da Chriſtus ſeiner göttlichen Natur nach von Ewigkeit dem Vater in Allem gleich iſt, an dieſer Stelle hauptſächlich die Rede von ſeiner menſchlichen Natur, von der Verherrlichung und Erhöhung dieſer nach ſeiner Himmelfahrt, da Jeſus als *filius hominis* durch Leiden und Sterben dieſe Verherrlichung ſich erworben hatte. „Audit quasi homo, sedet quasi filius.“ Ambros. Apol. David. II. cap. 4. Bei Daniel 7, 13. 14. wird dieſes deutlich ausgeſprochen: „Ich ſah im Nachtgeſicht, und ſiehe, es kam Einer auf den Wolken des Himmels wie ein Menſchenſohn (כְּבַר אֱנָשׁ), und er kam zu dem Alten der Tage, und ward vor ſein Angeſicht geführt. Und er gab ihm Gewalt und Ehre und das Reich, daß alle Völker, Geſchlechter und Zungen ihm dienen. Seine Gewalt iſt eine ewige Gewalt, die nicht genommen, und ſein Reich ein Reich, das nicht zerſtört wird.“ (Die Worte: und er gab ihm u. ſ. w., erklären unſer: Sede a dextris meis. Das: „er ward vor ſein Angeſicht [genau: „vor ihn“] gebracht,“ wäre hier als identiſch mit: a dextris zu nehmen; oder richtiger noch: erſt ward er vor ihn gebracht, alsbald aber zu ſeiner Rechten erhöhet — was durch das folgende: und er gab ihm u. ſ. w., ausgedrückt iſt. Vgl. ad Pſ. 15, 8.) Der Heiland ſprach zu den Hohenprieſtern, nachdem er unmittelbar vorher als Sohn Gottes ſich bekannt hatte: „Ich ſage euch aber: von nun an werdet ihr den Sohn des Menſchen zur Rechten der Kraft Gottes ſitzen und auf den Wolken des Himmels kommen ſehen,“ Matth. 26, 64. (Die Ausdrücke in beiden Stellen: auf den Wolken des Himmels kommen, ſind zugleich beweiſend für die Gottheit des Menſchenſohnes, da „auf den Wolken des Himmels fahren, kommen,“ nur ein Attribut Gottes iſt, vgl. Exkli. 24, 7. Pſ. 88, 7; 96, 2; 103, 3. Ezech. 1, 4. Vgl. dagegen Iſai. 14, 14. [10—15.]. Ueber den Ausdruck Menſchenſohn ſ. zu Dan. 7, 13.) Weil nun Chriſtus (als Menſchenſohn durch Leiden und Sterben die Welt und das böſe Reich) überwunden hat, darum hat er mit ſeinem Vater auf ſeinen Thron ſich *geſetzt*, Apok. 3, 21. (cf. Joh. 16, 33.). Bemerken wir hierbei, daß

auch denen, welche wie Chriſtus überwinden, das Sitzen mit ihm auf ſeinem Throne verheißen wird, l. c., ähnlich wie er ſeinen Apoſteln, die um ſeinetwillen Alles verlaſſen hatten, das Sitzen auf zwölf Thronen und das Richteramt mit ihm verheißt, Matth. 19, 27. 28; und wie ſeine Getreuen mit ihm richten und herrſchen, Apok. 20, 4. 6; 5, 10; 1, 6. I. Cor. 6, 2. 3. Weish. 3, 8. Aus dieſem Sitzen mit ihm auf ſeinem Throne, aus dieſem Richten und Herrſchen mit ihm, folgt indeß ebenſowenig eine Gleichheit derſelben mit ihm quoad naturam et dignitatem, als eine Einheit quoad naturam mit ihm und dem Vater aus den Worten: „Mögen ſie Alle Eins ſein, wie du, Vater, in mir, und ich in dir; damit ſie auch in uns Eins ſeien.“ Joh. 17, 21. Chriſti Einheit mit dem Vater iſt eine ſubſtanziale, Joh. 10, 30; 1, 1; Col. 2, 9; unſere Einheit mit Chriſto und dem Vater iſt eine moraliſche. Vgl. noch Phil. 3, 20. I. Cor. 15, 49. II. Petr. 1, 4. I. Joh. 3, 2. Geneſ. 1, 26. 27.

Wir ſagten, daß in den Worten: „ſetze dich zu meiner Rechten,“ von der Verherrlichung der menſchlichen Natur Chriſti hauptſächlich die Rede ſei. Wäre übrigens der Meſſias nur Menſch, ſo konnte ihm nimmer das Sitzen zur Rechten Gottes eingeräumt werden; einem bloß menſchlichen, einem erſchaffenen, auch noch ſo erhabenen und verdienſtreichen Weſen würde Gott dieſes nie bewilligen, Er, welcher ſagt: „Meine Ehre werde ich einem andern nicht geben,“ Iſai. 42, 8. Die Engel und Auserwählten ſind vor dem Throne Gottes und des Lammes, Apok. 7, 9. 10. 15., und rings um den Thron, daſ. V. 11; Cap. 5, 11; 4, 3. 4. 5. — Alſo als Gott-Menſch, als Der, in welchem die Gottheit (der λογος) und die Menſchheit hypoſtatiſch vereinigt ſind, ſitzt der Heiland zur Rechten des Vaters. „*Una in sede, una majestate ponuntur;* et sedent non pro discerniculo dignitatis, nec pro ordine potestatis, sed pro copula charitatis.“ S. Ambroſius l. c. — Der h. Paulus beweiſet aus unſerer Stelle die Erhabenheit Chriſti über die Engel (: „Denn zu welchem Engel hat Gott je geſagt: Setze dich zu meiner Rechten?“ Hebr. 1, 13.) und ſomit ſeine Gottheit; denn in den vorhergehenden Verſen 2—9. hatte er durch ähnliche Vergleichungen und Wendungen die Gottheit Chriſti, des Sohnes Gottes, bewieſen, Deſſen, „den alle Engel Gottes anbeten ſollen,“ V. 6. Dieſem Sohne des Menſchen nun, mit welchem der ewige λογος (Joh. 1, 1. 2.) ſeit der Annahme der menſchlichen Natur (V. 14.) für immer hypoſtatiſch vereinigt iſt und deſſen

Herrlichkeit Apok. 1, 13—18. so erhaben geschildert wird, dem Lamme in der Mitte des Thrones, wird von den himmlischen Wesen gleiche Anbetung mit Gott dargebracht, Apok. 5, 6—14; 7, 9—12. 17. cf. Phil. 2, 9—11. Als Richter aller Menschen (apposite ad: *sede* etc.) sollen Alle ihn ebenso ehren, wie sie den Vater ehren, Joh. 5, 22. 23; als Mitherrscher mit Gott auf seinem Throne trägt er mit ihm denselben Namen: „König der Könige, Herr der Herren," I. Tim. 6, 15. 16. coll. Apok. 17, 14; 19, 16. — Das Sitzen zur Rechten Gottes, als bedeutend die über Alles erhabene Macht und Herrschaft und Majestät des Messias, wird emphatisch erweitert vom h. Paulus Eph. 1, 20. 21: ... „Da er Christum von den Todten auferwecket und zu seiner Rechten im Himmel gesetzt hat, hoch über alle Fürstenwürde und Gewalt und Macht und Herrschaft, und über alle Namen, die genannt werden mögen, nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen." cf. Phil. 2, 9. — In Beziehung darauf, daß in den Worten: sede a dextris meis, auch die Theilnahme an der göttlichen Glorie ausgesprochen ist, ist noch zu bemerken die Bitte Christi um diese Verherrlichung beim Vater, mit jener Herrlichkeit, die er — als λογος — bei ihm hatte, ehe die Welt war, Joh. 17, 5. coll. 24., d. i. von Ewigkeit her, Joh. 1, 1. 2. coll. Prov. 8, 22. 23. Mich. 5, 2; aus welcher Herrlichkeit des Sohnes von Ewigkeit her wiederum seine wahrhafte Gottheit folgt.

Unsere Stelle findet zahlreiche Anwendung im N. T., und zwar in Beziehung auf Christum allein. Den Juden sagt Jesus sein Sitzen zur Rechten Gottes vorher, Matth. 26, 64. Marcus sagt: „Der Herr Jesus nun, nachdem er mit ihnen (den Jüngern) gesprochen, ward in den Himmel aufgenommen, und sitzet zur Rechten Gottes," Marc. 16, 19. Der h. Petrus erklärt am Pfingsttage, nach Empfangung des h. Geistes, diese Stelle des Psalmisten, namentlich mit Ausschließung David's, von dem Sitzen Jesu zur Rechten Gottes, nach seiner Himmelfahrt: „Nachdem er nun zur Rechten Gottes erhöhet ist und die Verheißung des h. Geistes vom Vater empfangen hatte, hat er diesen ausgegossen ... Denn David ist nicht (damals) in den Himmel aufgefahren; er sagt aber: Setze dich zu meiner Rechten ... Ihn nun hat Gott zum Herrn und Christus gemacht." Apgsch. 2, 33. 34. 36. (Vgl. das gleiche Verfahren des h. Petrus mit dem 15. Psalm. Apgsch. 2, 24—31. coll. 13, 35—37.). Der h. Stephanus erblickt Jesum stehend zur Rechten Gottes, Apgsch. 7, 55. (stehend —

als Symbol der Hülfe, des Beiſtandes für den h. Stephanus). Vgl. noch Apgſch. 5, 31. Röm. 8, 34. Col. 3, 1. Hebr. 1, 3. 13; 8, 1; 10, 12; 12, 2. I. Petr. 3, 22. Apok. 3, 21.

„Bis ich legen werde deine Feinde zum Schemel deinen Füßen." Bis ich legen werde — עַד־אָשִׁית — das futur. hier offenbar in der Bedeutung des futur. exact.: bis ich gelegt haben werde. Der Sinn dieſes Hemiſtichs in Verbindung mit dem vorhergehenden iſt: Herrſche, richte, auf meinem Throne zu meiner Rechten in göttlicher Herrlichkeit erhoben, mit mir nach der Gewalt, welche dir im Himmel und auf Erden gegeben iſt, daß du herrſcheſt über Todte und Lebendige, bis zu der Zeit, wo ich alle deine Feinde zum Schemel für deine Füße gelegt, ſie vollkommen bezwungen, dir unterworfen, dir den vollſtändigſten und herrlichſten Triumph über ſie verſchafft haben werde. — Es liegt zunächſt in dieſen Worten, daß der Meſſias, ſein Reich, ſeine Kirche, ſtets Feinde haben werde, welche nicht wollen, daß er über ſie herrſche (Luc. 19, 14.), welche Ihn, ſeine Gottheit, ſeine Wahrheit, ſeine Macht und Herrſchaft, ſein Reich, ſeine Kirche, nicht anerkennen, ſie mit Wuth und Ingrimm verfolgen werden (vgl. das zu Pſ. 2, 1. 2. 3. Geſagte); dann aber, daß Jehovah ſie einſt vollkommen überwinden und ſie zum Schemel der Füße Deſſen legen werde, deſſen Feinde ſie waren (vgl. Pſ. 2, 4. 5.). So hatte Jehovah es Allen gedrohet, welche die Worte des kommenden Propheten, des Meſſias, nicht annehmen werden: „Wer aber ſeine Worte, die er reden wird in meinem Namen, nicht hören will, an dem werd' ich mich rächen." Deut. 18, 19. Die Apokalypſe, worin der endliche vollſtändige Sieg des Reiches Chriſti über die Chriſtum und ſeine Kirche verfolgenden Juden und Heiden (wozu auch alle übrigen ſich Chriſten nennenden Verfolger, alle Gottloſen, alle Atheiſten, Antichriſten u. ſ. w. gehören) unter vielfachen Bildern zur Darſtellung gebracht wird, liefert den glänzendſten Commentar zu dieſer Stelle, vgl. Apok. 5, 5; Cap. 11; 12; 17; 18; 19, 1—6. 11. 19—21. Dieſe Feinde, welche gegen Jehovah und ſeinen Geſalbten vergeblich ankämpfen (Pſ. 2.); welche, ob auch im Bunde mit den Mächten der Hölle, die Kirche Jeſu nicht überwältigen werden (Matth. 16, 18.), ſie werden einſt ſämmtlich beſiegt werden und machtlos darnieder liegen, und ein ſtrenges Gericht wird über ſie ergehen, eine züchtigende Herrſchaft werden ſie vom Herrn und ſeinem Geſalbten erfahren. Dieſes Gericht, dieſe züchtigende Herrſchaft über dieſelben, beginnt mit der Zerſtörung Jeruſalems als Ausgangspunkt (folgender Vers), hat ſich oft im Laufe

der Zeiten wiederholt und wird ſich wiederholen bis zum Tage der Allentſcheidung, wo die Feinde dann ſämmtlich zum Schemel der Füße dem „Herrn," dem Meſſias, werden gelegt werden. Der Ausdruck: zum Schemel der Füße legen, bedeutet nicht eine Unterwerfung unter die Gnade und Liebe des Herrn, eine freiwillige, aus Reue und Anerkenntniß der Wahrheit hervorgehende, ſondern eine mit aller Strenge der Macht und Gewalt und des Strafgerichtes, gegen den Willen und ungeachtet des Widerſtrebens der Feinde, gegen dieſelben vollzogene Unterwerfung, zugleich mit dem Nebenbegriffe der Schmach, der Verachtung, womit dieſe Feinde und Empörer werden behandelt werden. Vgl. die Stellen: III. Kön. 5, 3., wo Salomo ſagt, daß David dem Herrn kein Haus bauen konnte wegen der Kriege ringsum, bis ſie (die Feinde) der Herr unter ſeine Fußſohlen gab; Pſ. 17, 38 ff. heißt es: „Ich will meine Feinde verfolgen und ſie ergreifen, und nicht umkehren, bis ſie vertilgt ſind; ... ſie ſollen fallen unter meine Füße (coll. I. Cor. 15, 25.). Du haſt mich mit Kraft gerüſtet zum Streite, mir unterworfen, die ſich aufgelehnt wider mich; ... die mich haßten, vertilgteſt du," u. ſ. f. In dieſer Stelle iſt das: unter die Füße, oder zum Schemel der Füße legen, deutlich erklärt als vollkommne Unterwerfung durch Beſiegung, als Vernichtung und Vertilgung. — Manche vergleichen auch Joſua 10, 24. 25: „Kommet, und ſetzet eure Füße auf die Hälſe dieſer (hingeſtreckten) Könige ... Alſo wird der Herr thun an allen euren Feinden, gegen welche ihr ſtreitet." Ferner: *Conculcabis* leonem et draconem, Pſ. 90, 13. coll. Geneſ. 3, 15: „er wird deinen Kopf zertreten," cf. Röm. 16, 20. Die Verachtung iſt ausgedrückt in der Stelle Jak. 2, 3: ... „Wenn ihr zu dem Armen ſprächet: ſteh' du dort, oder ſetze dich hier zu meinem Fußſchemel!" u. ſ. w. — Neben dieſer Vernichtung und Verachtung der Feinde bezeichnet der Ausdruck die Erhabenheit deſſen, zu deſſen Fußſchemel die Feinde gelegt werden; er, der Herr, der Meſſias, ſitzet hoch auf ſeinem Throne; dieſer Sinn liegt in den Worten Jehovah's: „Der Himmel iſt mein Thron, und die Erde der Schemel meiner Füße," Iſai. 66, 1; vgl. noch Pſ. 98, 5. (Die Stelle Pſ. 8, 7. 8. kann zur Erklärung unſerer Stelle nicht füglich angezogen werden, wie aus dem verſchiedenen Sinne beider ſich deutlich ergibt.) Der h. Paulus ſagt nun mit Beziehung auf unſere Stelle: „Er (Chriſtus) muß herrſchen — (als ſitzend zur Rechten Gottes auf ſeinem Throne) —, bis er (der Vater) alle ſeine Feinde unter ſeine Füße gelegt hat," I. Cor. 15, 25. Aus den übrigen Verſen dieſer

Stelle, welche dort der Apoſtel recht ex professo erklärt, erkennen wir zugleich die genaue Bedeutung der Partikel bis (עַד, donec). Der Apoſtel ſagt: „Dann (d. i. nach der allgemeinen Auferſtehung, V. 21—23.) iſt das Ende, wo Er (Chriſtus) das Reich Gott, dem Vater, übergeben wird, nachdem er alle Herrſchaft und alle Macht und alle Gewalt vernichtet haben wird. Denn er muß herrſchen, bis er — der Vater — alle ſeine Feinde unter ſeine Füße gelegt hat. Der letzte Feind, der vertilgt werden wird, iſt der Tod (cf. Apok. 20, 14.); denn Alles hat er ſeinen Füßen unterworfen . . . Wann (ὅταν) ihm aber Alles unterworfen ſein wird, dann wird auch der Sohn ſelbſt ſich Dem unterwerfen, der ihm Alles unterworfen hat, damit (ἵνα) Gott Alles in Allem ſei.“ V. 24—28. coll. Apok. 21, 3. (Vgl. I. Cor. 3, 23: „Chriſtus iſt Gottes;“ Cap. 11, 3: „Das Haupt Chriſti iſt Gott.“ Daß in dieſen Stellen nicht von dem λογος, dem ewigen, Gott gleichen [Joh. 1, 1. 2; 10, 30 u. ſ. f.] Sohne Gottes, die Rede ſei, ſondern von dem Chriſtus, als dem den λογος und den Menſchen in ſich vereinigenden Gottmenſchen, dem menſchgewordenen λογος [Joh. 1, 14.], wornach der Vater größer iſt, als er (Joh. 14, 28.), ergibt ſich leicht aus der bibliſch-kirchlich-dogmatiſchen Lehre von der Perſon Chriſti.) Zuerſt alſo übergibt der Vater dem Sohne, den er zur Wiedererwerbung des Gottesreiches in die Welt ſandte, die Herrſchaft, das Reich, alle Gewalt im Himmel und auf Erden (Pſ. 2, 8. Matth. 11, 27; 28, 18. Joh. 3, 35; 17, 2. Dan. 7, 13. 14.); und demnächſt, nachdem das Reich Gottes auf Erden ſeine Aufgabe: die von Gott gewollte Anzahl der Auserwählten zum Himmel zu führen, erfüllt hat, „wo dann das Ende iſt,“ nach der Entſcheidung aller Dinge durch den Sohn als Richter, welches Richteramt am jüngſten Tage ſeine letzte gottmenſchliche Function iſt, übergibt der Sohn das Reich wieder dem Vater, „damit dann Gott Alles in Allem ſei.“ Vgl. Apok. 20, 11 ff. und Cap. 21, 3., wo nach dem allgemeinen Weltgerichte nur Rede iſt von der Hütte Gottes (des Vaters) bei den Menſchen, coll. 7, 15. 17. — Der Sohn, der Gottmenſch Chriſtus, hat hiernach nur eine ſogenannte interimiſtiſche Herrſchaft, ſo lange ſein durch ſeine gottmenſchliche Thätigkeit geſtiftetes Reich auf Erden, ſo lange die Ecclesia militans dauert, ſo lange es in dieſer und für dieſe noch etwas zu wirken, zu thun, ſo lange es Feinde dieſer ſeiner ſtreitenden Kirche gibt, die noch nicht unterworfen ſind, Hebr. 2, 8. Sonach alſo iſt das עַד bis, nach dem Gehalt unſerer Stelle, welche nach der Erklärung von einem beſonderen,

nämlich herrſchenden und richtenden Sitzen des „Herrn“ zur Rechten des Vaters, de termino certi modi regnandi (Geier) redet, und zwar, ſo lange es Feinde ſeiner Kirche gibt, in einem eingeſchränkten Sinne zu nehmen, bedeutet einen terminus ad quem, oder ſteht pro determinante consequens (Coccejus). In dieſem eingeſchränkten Sinne iſt denn auch die Ewigkeit des Reiches Chriſti, des Gottmenſchen als ſolchen (Pſ. 44, 7. Dan. 2, 44; 7, 13. 14. Mich. 4, 7. II. Kön. 7, 13. 16. Iſai. 9, 7. Luc. 1, 32. 33.), zu nehmen, d. i. dieſes von ihm geſtiftete Reich wird auf Erden dauern bis zum Ende der Welt; ſo erklärt der Heiland es ſelbſt Matth. 28, 20. coll. Joh. 14, 16. 17. coll. Pſ. 71, 5. 7, 17; dann geht es, für alle Ewigkeit, über in die Hände des Vaters. — Dabei iſt aber nicht ausgeſchloſſen, daß die Erhöhung, die Verherrlichung des Sohnes beim Vater, und „die Fülle der Wonnen zu ſeiner Rechten“ ewig dauert (Pſ. 15, 11.), daß der Sohn in ewiger innigſter Vereinigung mit dem Vater im Himmel thronet, in einer Vereinigung, nicht der Natur der göttlichen Majeſtät und Glorie, ſondern nur der Art und Weiſe, dem modus nach verſchieden von der vorherigen, welche herrſchend und richtend und zugleich hoheprieſterlich, fürbittend, iſt (V. 4.); welche zwei oder drei Functionen nach dem Tage der Allentſcheidung aufhören.

Auf die Frage: Cur dicit Pater: donec ponam? nonne etiam filius ponit inimicos suos scabellum pedum suorum? antwortet Bellarmin: tribuitur haec actio Patri, quia per eam redditur merces obedientiae Filii, dicente Apostolo: Propter quod (sc. propter exinanitionem et obedientiam usque ad mortem) et Deus exaltavit illum etc. Praeterea omnis actio, quae ad potentiam pertinet, Patri solet tribui, quamvis etiam Filio, qui quod Pater operatur, etiam illud operatur, sit communis ... Quod autem Filius Patri cooperetur in hac actione subjiciendi hostes, dicitur in vers. seq.

V. 2. „Den Stab deiner Macht wird Jehovah ausſtrecken
von Sion aus: — (ſprechend:)
Herrſche inmitten deiner Feinde!“

Stab deiner Macht — מַטֵּה עֻזְּךָ — der Stab, womit du Mächtiges wirkeſt, vgl. Arm Jehovah's, Pſ. 88, 11. 14; 78, 11. Iſai. 62, 8. Weish. 11, 22. Jerem. 21, 5; 27, 5. Luc. 1, 51. Das Wort מַטֶּה bedeutet jedweden Stab, insbeſondere: Stab der Züchtigung, Zuchtruthe, vgl. Iſai. 9, 4; 10, 5. 24. Ezech. 7, 10.

Nahum 1, 13., ſomit daſſelbe, was eiſerner Scepter, Pſ. 2, 9. Der Sinn des erſten Hemiſtichs dieſes Verſes, in Verbindung mit dem vorigen Verſe und dem zweiten Hemiſtich, iſt: „Du ſollſt herrſchend und richtend mit mir zu meiner Rechten ſitzen, bis ich alle deine Feinde im Allgemeinen zum Schemel deiner Füße gelegt haben werde. Der Ausgangspunkt aber dieſer richtenden und züchtigenden Macht des Meſſias über die Feinde, welcher mit dem Vater mitwirkt in Bekämpfung der gemeinſchaftlichen Feinde (ſ. Pſ. 2, 4—6. 9.), wird, wie der Pſalmiſt im prophetiſchen Geiſte ſchauet und in dieſer Apoſtrophe an den Meſſias hier ausſpricht, Sion, Jeruſalem, ſein; dort wird das Gericht über dieſe deine erſten und ärgſten Feinde, die Juden, zuerſt ergehen.“ Dieſer von den Interpreten, ſo viel uns bekannt iſt, bisher überſehene Sinn iſt den Worten, der Gedankenverbindung und der Geſchichte vollkommen angemeſſen. Das erſte große Gericht, die erſte eklatante Aeußerung ſeiner ſtrafenden Macht über ſeine Feinde erfuhr die Mörderin des Meſſias, die Stadt Jeruſalem, wie es von Daniel (Cap. 9, 26. 27.) und vom Heilande (Matth. 24.) war vorhergeſagt worden. — Der Zuſatz: herrſche inmitten deiner Feinde (was als Anrede Jehovah's, oder auch des Pſalmiſten an den Meſſias, genommen werden kann), wäre als Erklärung von dem Vorigen zu faſſen: „ich gebe dir (oder reſp. du haſt) vollkommene Herrſchaft über dieſe deine Feinde, die Juden, welche dich verworfen und getödtet haben; herrſche über ſie mit eiſernem Scepter, zerbrich ſie wie ein Töpfergefäß (Pſ. 2, 9.); ſchone ihrer nicht, vertilge ſie, da das Maaß ihrer Bosheit, ihrer Widerſtrebung und Hartnäckigkeit voll iſt, vgl. Matth. 23, 34—38. Luc. 19, 42—44; und wäreſt du rings von ihnen allen umgeben, ſie werden dem Stabe deiner Züchtigung und Macht unterliegen.“ — Dann aber möchte auch ein weiterer, ein allgemeiner Sinn darin liegen: „Herrſche inmitten aller deiner Feinde, welche dieſen verſtockten Juden ähnlich ſind; wie du zuerſt über die Juden das Strafgericht ausübeſt, das der Herr in deine Hände gegeben hat; wie du deine ſtrafende, züchtigende Macht zuerſt Sion und deſſen Bewohner fühlen läſſeſt: ſo wird es allen deinen künftigen Feinden ergehen; du wirſt mit eben derſelben Macht und Strenge über ſie herrſchen und alle überwinden, — bis ſie endlich ſämmtlich beſiegt, geſtraft, gezüchtigt, zum Schemel deiner Füße von Jehovah gelegt ſind.“ Mit dieſer wie uns ſcheint einzig richtigen Erklärung namentlich des erſten Hemiſtichs unſers Verſes fällt die von den Interpreten allgemein gegebene Erklärung: Von Sion, d. i. von Jeruſalem, gehet aus die Herrſchaft,

das Reich des Meſſias; dort ward (ohne daß gerade das Kreuz Chriſti als „der Stab ſeiner Macht“ genommen werden ſoll) der königliche Titel Chriſti oben an ſein Kreuz geheftet; dort litt er, dort ſtand er auf von den Todten, dort fuhr er gen Himmel, dorthin ſandte er ſeinen Apoſteln den h. Geiſt; von Jeruſalem anfangend ſollten dieſe in die ganze Welt gehen mit der Predigt des Evangeliums, um die Völker der Herrſchaft, dem Reiche des Meſſias, zu unterwerfen, mit der Verkündigung der Vergebung der Sünden, Apgſch. 1, 8. Luc. 24, 47. coll. Iſai. 2, 2. 3: „Von Sion aus wird ausgehen das Geſetz, und das Wort des Herrn von Jeruſalem.“ Daß dieſe Erklärung nicht die richtige ſei, ergibt ſich aus der ganzen Haltung des Pſalmes, worin von Beſiegung, Niederwerfung der Feinde, welche Feinde bleiben, die Rede iſt, was beſonders aus V. 1. 3. 5. 6. hervorgeht; nicht aber von dem Herrſchen des Meſſias über ſolche, die aus Reue und Anerkenntniß und Annahme der Wahrheit ſich freiwillig ihm unterworfen haben.

Der Meſſias, dem von Jehovah das Strafgericht über die Feinde übergeben iſt, wird aber nicht allein gegen dieſelben kämpfen, ſondern ſeine Getreuen, ſeine Auserwählten, werden mit ihm gegen dieſelben in den Kampf ziehen und mit ihm ſie beſiegen (ebenſo wie der Drache, der Oberſte der Hölle, ſtreitet, und ſeine Engel, Apok. 12, 7.); dieſes ſagt der folgende

V. 3. „Dein Volk bringt willig dir ſich dar am Tage
deines Kriegszuges;
Im heiligen Schmucke wie aus dem Innern der
Morgenröthe, iſt dir (zahlreich wie) der
Thau deiner jungen Mannſchaft.“

So muß dieſer Vers nach dem Hebräiſchen überſetzt werden. Der Text hat:

עַמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶךָ׃

עַמְּךָ dein Volk — das dir angehörende, das dir treue, dich liebende Volk, im Gegenſatze der Feinde (V. 1. 2.), die nicht ſein Volk ſind, vgl. Dan. 9, 26: וְאֵין לוֹ, was die Vulgata gibt: et non erit ejus populus, qui eum negaturus est. Die Feinde ſind Jeſu Schafe nicht, Joh. 10, 26. — נְדָבֹת Willigkeiten, von נְדָבָה freier Wille, spontaneitas; auch: freiwillige Gabe; das abstractum hier pro concreto; der Sinn iſt: dein treues, dich liebendes, dir angehörendes, dir anhangendes Volk iſt lauter Willigkeit, bringt willig dir

ſich dar, folgt dir willig und freudig, um an deinem Kampfe gegen die Feinde Theil zu nehmen. Freudige Willigkeit iſt die Haupteigenſchaft der Himmliſchen, womit ſie jedem Winke des Herrn entgegenkommen, vgl. Matth. 6, 10; Gegenſatz iſt das Widerſtreben, der Trotz der Feinde, welche gegen Gott und ſeinen Geſalbten ſich auflehnen und deren Joch abſchütteln wollen, Pſ. 2, 1—3. — בְּיוֹם חֵילֶךָ „am Tage deines Kriegszuges, deiner Kraft“ (vgl. Stab der Macht, V. 2.), im Allgemeinen: zu jeder Zeit, wo du gegen die Feinde in den Kampf zieheſt, auf eine eklatante Weiſe gegen ſie kämpfeſt; wie z. B. gegen die Juden bei der Zerſtörung Jeruſalems, gegen das römiſche Reich, das 300 Jahre lang die Kirche verfolgte; beſonders aber am Ende des ſichtbaren Reiches auf Erden, am großen Endkampfe. — בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ (von הָדָר Schmuck): im Schmuck der Heiligkeit, im heiligen Schmucke, wie zu einer heiligen Feſtfeier geſchmückt (der Krieg Chriſti und ſeines Volkes gegen die Feinde iſt ein heiliger Krieg, weil für Gottes Reich). Die mit dem Herrn Kämpfenden ſind alſo Heilige, da ſie mit dem „Schmuck der Heiligkeit“ angethan ſind, cf. Apok. 19, 8. Dieſes: „im heiligen Schmuck,“ darf wegen des merka compositum bei dem vorhergehenden חֵילֶךָ, wie Geier bemerkt, und auch wegen des Sinnes nicht mit dem Vorhergehenden, ſondern muß mit dem Folgenden verbunden werden. — מֵרֶחֶם מִשְׁחָר (ſupplire כְּ similitudinis wie) „aus dem Innern der Morgenröthe,“ רֶחֶם der Schooß, das Innere, alſo: gewiſſermaßen hervorgehend, geboren aus dem Schooß der Morgenröthe, wodurch wiederum zugleich der Schmuck, die Schönheit dieſer heiligen Kämpferſchaar bezeichnet iſt. Vgl. wie die Engel, die Kinder Gottes, eben der Schönheit wegen den Namen Morgenſterne tragen, Job 38, 7. — לְךָ iſt dir — dem Meſſias, der die Heiligen durch den Preis ſeines Blutes ſich erworben hat, ſie alſo ihm als eigen gehören, cf. Pſ. 2, 8. Apgſch. 20, 28. Eph. 5, 25—27. Joh. 10, 14. 27—29. — טַל der Thau (ſupplire כְּ similitudinis) = zahlreich und glänzend wie friſcher Thau am Morgen, vgl. II. Kön. 17, 2. — יַלְדֻתֶךָ deiner Jugend — deiner jungen, muthigen, kraftvollen, mit dir in den Kampf ziehenden Mannſchaft (im Himmel iſt ewige Jugend und Schönheit, wo man nicht altert, an Kräften und Schönheitsfülle nicht abnimmt). Das Wort יַלְדוּת kommt nur noch vor Eccl. 11, 9. 10. — „Populus tuus (sunt) spontaneitates — spontaneae oblationes (sponte se offert) in die exercitus tui, in decoribus sanctitatis (sicut) ex utero aurorae (est) tibi ros juventutis — adolescentiae — tuae“

(abstract. pro concret.). Vgl. Jahn, Coccejus, Geierus h. l. — Raſche erklärt: Quum colliges exercitum ad persequendum post ipsos (hostes), spontaneos se exhibebunt populus tuus et amatores tui, ad exeundum tecum. S. Geierus.

Der Meſſias ſoll über ſeine Feinde herrſchen, gegen ſie kämpfen; freiwillig folgt ihm zum Streite ſein Volk, folgen ihm ſeine Treuen, ſeine Auserwählten, im heiligen Schmucke, wie geboren aus dem Schooße der Morgenröthe, zahlreich wie Thautropfen in der Friſche des Morgens. Wir finden in der Apokalypſe, worauf als herrlichſten Commentar unſers Pſalmes ſchon bei V. 1. hingewieſen wurde, zwei von den uns bekannten Interpreten überſehene überaus treffende Parallelſtellen zu unſerm Verſe. Im 17. Cap., worin von den zehn Hörnern, welche zehn Könige ſind, geredet wird (V. 12.), heißt es V. 14: „Sie werden mit dem Lamme ſtreiten, aber das Lamm wird ſie überwinden; denn es iſt der Herr der Herren, und der König der Könige, **und die mit ihm ſind, die Berufenen, die Auserwählten und Gläubigen**" (gerade wie in unſerer Stelle: Herrſche, o Herr — אַתָּה, inmitten deiner Feinde! Dein Volk folgt dir willig am Tage deines Kriegszuges im h. Schmucke — als Auserwählte, Gläubige —, worunter zunächſt die h. Blutzeugen zu verſtehen ſind, welche inmitten der Verfolgungen und Marter den Namen Jeſu treu und gläubig bekannten und durch dieſe glorreiche Standhaftigkeit ſchon damals die Verfolger beſiegten, über welche ſie im Verein mit Chriſtus bald darauf das Strafgericht hielten, und über die ſie einſt wiederum mitrichten werden). Die andere Stelle iſt Cap. 19, 11. 14: „Ich ſah den Himmel offen, und ſiehe, ein weißes Pferd, und Der darauf ſaß, hieß der Treue und Wahrhaftige. Er richtet und ſtreitet mit Gerechtigkeit ... **Und die Heere, die ihm Himmel ſind, folgten ihm nach auf weißen Pferden, bekleidet mit weißer reiner Seide**" (alſo im h. Schmucke; die weiße reine Seide iſt die Gerechtigkeit der Heiligen, l. c. V. 8. Von dieſem h. Schmucke der Kirche Jeſu und ihrer Individuen iſt beſondere Rede Pſ. 44, 10. 12. 14. 15.), cf. 20, 8. Die Heere des Himmels aber, die Auserwählten, ſind zahllos wie Thautropfen, die nicht gezählt werden können, vgl. Apok. 7, 4. 9., in welchem letztern Verſe wiederum vom h. Schmucke die Rede iſt: ſie ſind angethan mit weißen Kleidern, Palmen in den Händen habend. — Zahllos wie Thautropfen — vgl. die andern Bezeich-

nungen: wie der Sand des Meeres, wie die Sterne des Himmels, Geneſ. 13, 16; 15, 5. — Mit den angeführten beiden Stellen der Apokalypſe iſt die prophetiſche des Pſalmes hinreichend und zur klarſten Evidenz erklärt und zugleich auch die Richtigkeit der Ueberſetzung dargethan.

Die LXX. und Vulgata haben eine von der gegebenen ganz abweichende, einen ganz andern Sinn ausdrückende Ueberſetzung. Die LXX. hat: Μετα σου ἡ ἀρχη ἐν ἡμερᾳ της δυναμεως σου ἐν ταις λαμπροτησι των ἁγιων σου, ἐκ γαστρος προ ἑωςφορου ἐγεννησα σε — was die Vulgata gibt: „Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum: ex utero ante luciferum genui te.“ Es iſt vergebliche Mühe, dieſe beiden Ueberſetzungen mit dem Texte der Maſora auf irgend eine Weiſe conciliiren, oder gar die Richtigkeit derſelben behaupten und darthun zu wollen. Man kann nicht ohne Grund als höchſt wahrſcheinlich annehmen, daß die Ueberſetzer der Septuaginta und Vulgata den allerdings ſchwierigen Vers des hebräiſchen Textes nicht verſtanden und ſich ſo gut geholfen haben, als ſie vermochten. Einige Abweichungen laſſen ſich durch andere Punktation in etwas erklären; ſtatt עַמְּךָ populus tuus, müſſen ſie עִמְּךָ tecum, ſtatt נְדִבֹת müſſen ſie etwa נָדִיב der Edle, Fürſt, oder נְדִיבָה (im Plural) Adel, principatus, principium; ſtatt der Vocale יַלְדֻתֶיךָ müſſen ſie nach Pſ. 2, 7. יְלִדְתִּיךָ geleſen haben; *ante luciferum* aber läßt ſich aus מִשְׁחָר (daſſelbe mit שַׁחַר) nicht machen; denn abgeſehen davon, daß, wenn das מ die Präpoſition מִן ſein ſollte, ein dagesch forte in dem folgenden שׁ ſtehen müßte, heißt מִן nie ante, ſondern ex. Die beiden Wörter לְךָ טַל tibi (sicut) ros, fehlen aber gänzlich in der Septuaginta und Vulgata. Somit iſt dem hebräiſchen Texte und der nach ihm gegebenen Ueberſetzung vor der der Septuaginta und Vulgata unbedingt der Vorzug zu geben. Wir verlieren nun zwar den Beweis für die wahre und ewige Gottheit Chriſti, den die Septuaginta und Vulgata nach ihrer Ueberſetzung an dieſer Stelle haben; jedoch ohne allen Nachtheil für Chriſtus und die Religion, da ſeine Gottheit aus zahlreichen andern Stellen des A. und N. T. (ſ. ad Pſ. 2, 7.) und auch aus V. 1. und 5. unſers Pſalmes feſtſteht.

Das zweite Amt, das der in den Himmel zurückgekehrte Meſſias dort bekleidet, iſt das Hoheprieſteramt, wovon im folgenden Verſe die Rede iſt:

V. 4. „Jehovah hat geſchworen, und es wird ihn nicht gereuen:
„„Du biſt Prieſter in Ewigkeit, nach der Ordnung Melchiſedek's.““

Das erſte Hemiſtich iſt die Vorrede, die Einleitung zu dem zweiten, ebenſo wie in V. 1. die Worte Gottes eingeleitet wurden durch: נְאֻם יי׳ לַאדֹנִי dictum, decretum Jehovae ad dominum meum. Auch der Sinn beider Vorreden iſt der Hauptſache nach derſelbe; ſo wie נְאֻם nicht einen einfachen Ausſpruch, ſondern einen Ausſpruch bezeichnet, der den feſten Willen, den unabänderlichen Entſchluß des Sprechenden, eine feſte Beſtimmung, Anordnung, Sanction, ein Decret deſſelben für den Angeredeten ausdrückt: ſo verhält es ſich auch mit der Vorrede dieſes 4. Verſes, nur daß dieſelbe durch den Schwur Gottes, der ihn nicht gereuen wird, wohl noch ſtärker ausgedrückt iſt. So wie der Meſſias alſo nach der Beſtimmung, dem Willen, dem unabänderlichen Rathſchluß Jehovah's als Mitherrſcher und Richter zu ſeiner Rechten ſitzen ſoll, ſo ſoll er nach einem mit einem Eidſchwur bekräftigten Rathſchluß, nach einem gleichfalls unabänderlichen Willen, nach einer feſtſtehenden Beſtimmung, nach göttlicher Sanction, auch Prieſter ſein. Durch beide Einleitungen wird zugleich die hohe Wichtigkeit beider Beſtimmungen angedeutet. — Eines Eidſchwures Gottes wird noch erwähnt Geneſ. 22, 16. Pſ. 88, 4. 36. 50; 104, 9. cf. Luc. 1, 73. Hebr. 6, 13. Dieſer durch einen Eidſchwur eingeleitete Rathſchluß wird ihn nicht gereuen; alſo iſt er ein durchaus unwiderruflicher, unabänderlicher, abſoluter, an keinerlei Vorbehalte oder Bedingungen geknüpfter, durch nichts aufzuhebender Beſchluß, der ihn weder in Beziehung auf die Perſon, welcher der Beſchluß gilt, gereuen wird, da dieſe ſein geliebter Sohn iſt (wie im Gegentheil es ihn gereuete, daß er Saul zum Könige geſetzt hatte, II. Kön. 15, 10. 11.), noch in Beziehung auf die Menſchen, um derenwillen er gefaßt wurde, da ſein Wille, daß dieſe nun durch den Meſſias ſelig werden ſollen, ein ewiger Wille der Gnade und Barmherzigkeit iſt, ausgeführt durch das größte Opfer, die Hingabe ſeines geliebten ewigen Sohnes; ob nun auch viele der Menſchen dieſes nicht anerkennen, die Erlöſung ſich nicht zu Nutze machen werden (wie es im Gegentheile ihn gereuete, daß er die Menſchen erſchaffen hatte, da ſie böſe geworden, Geneſ. 6, 6.). — Prieſter כֹּהֵן. Die Bedeutung dieſes Wortes wird erklärt Exod 19, 22: „Die Prieſter, welche zu Jehovah hinzutreten“ —

ihm nahen — הַכֹּהֲנִים הַנִּגָּשִׁים אֶל־יי, vgl. Num. 4, 19. Die Beſtimmung derſelben iſt alſo, die Vermittler zwiſchen Gott und den Menſchen zu ſein, mit Opfern und Bitten Gott zu nahen für die Verſöhnung, das Wohl derſelben; welchen Gedanken der h. Paulus ausſpricht im Allgemeinen: „Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis, quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis,“ Hebr. 5, 1; und im Beſonderen in Beziehung auf Chriſtus: „Dieſer, weil er ewig bleibt, hat ein unvergängliches Prieſterthum. Daher kann er auch immerdar ſelig machen, die durch ihn zu Gott nahen, da er immer lebt, um für uns zu bitten,“ Hebr. 7, 24. 25. vgl. 9, 24: ... um vor Gottes Angeſicht für uns zu erſcheinen (als Mittler, Fürſprecher); vgl. Röm. 8, 34. I. Joh. 2, 1. — So wie er nun als König zur Rechten Gottes ſitzt, ſo ſitzt er auch als Prieſter zur Rechten Gottes, Röm. 8, 34. Hebr. 8, 1. Die Bedeutung רַבָּא primas, princeps, welche der Chaldäer an unſerer Stelle dem כֹּהֵן gibt, ebenſo die ähnliche שַׂר princeps, welche von mehrern Rabbinen, und מֶלֶךְ וְנָגִיד rex et dux, welche von R. Kimchi dem Worte gegeben wird (ſ. Geſenius, Coccejus, Geierus), kann um deßwillen nicht angenommen werden, weil der Beiſatz als ausdrückliche Erklärung hinzugefügt wird: nach der Ordnung Melchiſedek's, und weil in der Stelle Geneſ. 14, 18. Melchiſedek deswegen כֹּהֵן genannt wird, weil er Brod und Wein darbrachte (opferte), und ſegnete: was nicht ein königliches, ſondern ein prieſterliches Amt iſt; und dann den Zehnten empfing. Auch in den Citaten im Hebräerbriefe wird ſtändig ἱερευς — sacerdos — überſetzt. — Nach der Ordnung Melchiſedek's — עַל־דִּבְרָתִי (mit י paragog.) *secundum ordinem*, κατα την ταξιν, wie es Hebr. 5, 6. 10; 6, 20; 7, 11. 17. 21; auch *secundum similitudinem*, κατα την ὁμοιοτητα, wie es Hebr. 7, 15. gegeben wird. Abenesra: secundum *morem, consuetudinem;* Campenſis: *juxta ritum* (ſ. Geier). דִּבְרָה heißt Art, Beſchaffenheit, alſo: nach der Weiſe, wie Melchiſedek Prieſter war, und nicht nach Weiſe der Prieſter des moſaiſchen Cultus, aus Aaron's Familie, aus dem Stamme Levi, welche Thiere opferten, vgl. Lev. 8. Num. 1, 49—53; 3; 4. — Melchiſedek — מַלְכִּי־צֶדֶק = König der Gerechtigkeit; zugleich war er König von Salem מֶלֶךְ שָׁלֵם = König des Friedens; vgl. Hebr. 7, 1. 2. — In Ewigkeit לְעוֹלָם, zunächſt (nach dem Sinne V. 1: bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße gelegt haben werde): bis zum Ende der Welt, vgl. Pſ. 71, 5. 7. 17.

Das Prieſterthum Chriſti höret alſo, nach dem feierlichen Eidſchwure Gottes, vor dem Weltende nicht auf, wogegen das Aufhören der levitiſchen Opfer (und Prieſter, die nicht durch einen ſolchen Eid Prieſter geworden waren, alſo aufhören konnten, Hebr. 7, 20.) vom Meſſias ſelbſt vorhergeſagt worden war: „Ich will ſie ferner nicht opfern laſſen ihre Trankopfer, wegen der Blutſchuld," Pſ. 15, 4; und bei Dan. 9, 27. heißt es: „In der Mitte der (letzten) Woche wird er Schlacht- und Speisopfer aufhören machen;" vgl. Mal. 1, 10. 11. Symboliſch wurde die Abſchaffung des levitiſchen Prieſterthums nach der Auslegung der Väter angedeutet bei dem Tode Jeſu durch das Zerreißen des Vorhanges im Tempel vor dem Allerheiligſten von Oben bis Unten, Matth. 27, 51., wo da Jeſus ein- für allemal ins Allerheiligſte einging, Hebr. 10, 12; 9, 24 ff.; 10, 19. 20. Das alte Geſetz und folglich auch Prieſterthum, die beide aufs innigſte mit einander zuſammenhingen, mußte nämlich abgeſchafft werden, weil es zu ſchwach und unbrauchbar war, und nichts vollkommen machen (Hebr. 7, 18. 19.), und weil das Blut der Stiere und Böcke die Sünden nicht wegnehmen konnte, daſ. 10, 4., welche Tilgung und Hinwegnahme doch nach der Weiſſagung erfolgen ſollte, Jerem. 31, 34. Dan. 9, 24. Es beginnt alſo mit dem Prieſterthume Chriſti eine neue Ordnung der Dinge (weil ein neues Teſtament, Jerem. 31, 31. Dan. 9, 27.) in Beziehung auf das Prieſterthum; das levitiſche, welches, als ein mehr rohes, weil Thiere ſchlachtendes, nur eine Zeitlang dauern, einen Uebergang von dem Schatten zu der Wahrheit der zukünftigen Güter bilden ſollte (Hebr. 10, 1.), wird abgeſchafft und ein anderes, ein edleres, ein die Wahrheit, das Weſen, enthaltendes, und ein ewiges, durch ein unwiderrufliches, mit einem Eidſchwur Gottes bekräftigtes Dekret, nach Melchiſedek's Weiſe errichtetes tritt an deſſen Stelle; es wurde, wie der h. Paulus ausdrücklich ſagt, das Wort jenes Eides, das den Sohn zum ewigen und vollkommnen Prieſter einſetzte, nach dem (moſaiſchen) Geſetze — *post legem* — ausgeſprochen, Hebr. 7, 28. Theodoret ſagt hierüber: „Wenn denn nun Chriſtus dem Fleiſche nach aus David, David aber aus Juda ſtammet, Chriſtus aber das Hoheprieſterthum nach der Ordnung Melchiſedek's bekam: ſo hat das levitiſche Prieſterthum aufgehört, und auf den Stamm Juda iſt das Lob des höheren Prieſterthumes übergegangen." — Wenn Chriſtus nun überhaupt Prieſter ſein ſollte, ja mußte, ſo konnte er, da er doch auch für ſein Prieſterthum im A. T. ein Vorbild haben *mußte*, ebenſo wie er für ſein Prophetenthum den Moſes (Deut. 18, 15. 18.),

für ſein Königthum den David und Salomo (Nr. 8. Anm.) zu Vorbildern hatte, das levitiſche Prieſterthum nicht zum Vorbilde haben, nicht nach Aaron's und der Leviten Weiſe Prieſter ſein, da er dem Stamme Juda, woraus die Prieſter nicht genommen werden durften, und nicht dem Stamme Levi angehörte, vgl. Hebr. 8, 4; auch hätte er, falls er nach der Ordnung der levitiſchen Prieſter hätte Prieſter ſein können, die blutigen Thieropfer derſelben darbringen müſſen; dieſe aber waren zur Weltverſöhnung und Beſeligung nicht geeignet und ſollten nach Dan. 9, 27. in der letzten Jahrwoche eben durch den Meſſias aufhören gemacht werden. Es blieb nun nichts übrig, als ein anderes Vorbild für ſein Prieſterthum, ſowohl der Art als der Dauer nach, aufzuſtellen; und als ſolches war nur noch Melchiſedek da, der König von Salem; denn von Abel, Abraham u. ſ. w., die zwar auch opferten als Privatleute, heißt es darum nicht, daß ſie Prieſter geweſen ſeien; nur von Melchiſedek wird dieſes ausdrücklich geſagt: „und dieſer (וְהוּא) war Prieſter Gottes, des Höchſten.“ Geneſ. 14, 18. (Der Beiſatz: des Höchſten — עֶלְיוֹן — iſt wohl beigeſetzt, um ihn als Prieſter des einzig wahren Gottes — im Gegenſatze der Götzenprieſter der Heiden — zu bezeichnen, vgl. Joh. 17, 3.)

Nachdem in der bisherigen Deduction die Nothwendigkeit des Prieſterthumes Chriſti nach einer anderen, als der levitiſchen Ordnung und Folge, dargethan iſt, müſſen wir nun noch die Aehnlichkeit, welche zwiſchen Chriſtus und Melchiſedek und deren beiderſeitigem Prieſterthume beſteht, näher beleuchten.

1. Melchiſedek war König und Prieſter zugleich, Geneſ. 14, 18; Chriſtus iſt ebenfalls beides. Sein Königthum iſt, außer V. 1. 2. unſers Pſalmes, in den Pſalmen 2; 44; 71; 88; 131. coll. II. Kön. 7, 11—16. deutlich ausgeſprochen; ſein Prieſterthum, außer in unſerm Verſe, beſonders Iſai. 52, 13—15; 53. Beide Würden und Aemter faſſet zuſammen Zach. 6, 12. 13: „Siehe, ein Mann, deſſen Name Sproß צֶמַח (Name des Meſſias, vgl. zu Iſai. 4, 2.) ... Er wird den (geiſtigen) Tempel des Herrn bauen, und er wird Herrlichkeit tragen, und wird ſitzen und herrſchen auf ſeinem Throne, und wird Prieſter (כֹּהֵן) ſein auf ſeinem Throne, und Rath des Friedens wird zwiſchen beiden ſein“ (d. i. das Königthum und Prieſterthum werden bei ihm, wie auch bei Melchiſedek, nicht unvereinbarlich ſein, wie es bei Iſraels Königen war, die nicht Prieſter ſein konnten und prieſterliche Hand-

lungen nicht verrichten durften. S. II. Chron. 26, 16—21. die Strafe des Ozias, der ſolche Handlungen ſich angemaßt hatte).

2. Melchiſedek, deſſen Name bedeutet: König der Gerechtigkeit, war König von Salem (שָׁלֵם = שָׁלוֹם), d. i. König des Friedens, cf. Hebr. 7, 1. 2. Beides iſt Chriſtus κατ' ἐξοχην, vgl. Pſ. 44, 5. 7. 8; 71, 1. 2. 3. 7. und die erſte Anmerk. zu II. Kön. 7, 12 — 16. Thl. I. S. 169 f.

3. Melchiſedek opferte Brod und Wein als Prieſter des Allerhöchſten; ſo auch Chriſtus am letzten Abendmahle.

4. Melchiſedek war nicht, wie ſpäter die levitiſchen Prieſter, nur Diener bei Darbringung der von Anderen gegebenen Opfergaben, ſondern er war Geber und Darbringer zugleich; ſo auch Chriſtus, welcher aber nicht etwas außer ihm, ſondern ſich ſelbſt, zuerſt unter den Geſtalten des Brodes und Weines am Abende vor ſeinem Leiden, den Jüngern zum ſacramentaliſchen Genuſſe hingab und dem himmliſchen Vater zum Opfer, und dann am folgenden Tage am Kreuze zum Opfer für die ganze Welt darbrachte.

5. Melchiſedek und Chriſtus ſind Prieſter in Ewigkeit. — Melchiſedek erſcheint in der h. Schrift wie ex abrupto, ohne daß ſeines Vaters, ſeiner Mutter, überhaupt einer Genealogie von ihm, vor oder nach ihm, erwähnt wird, weshalb der h. Paulus von ihm ſagt: „Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geſchlechtsregiſter (das bei den levitiſchen Prieſtern genau nachzuweiſen iſt, vgl. Calmet dissert. de successione summorum pontificum), hat er (gleichſam) weder einen Anfang ſeiner Tage, noch ein Ende ſeines Lebens, ſondern dem Sohne Gottes ähnlich, bleibt er Prieſter in Ewigkeit.“ Hebr. 7, 3. Der h. Chryſoſtomus bemerkt: „Typicum hoc de Melchisedecho silentium, in Christo plene impletur“ (bei Calmet h. l.). Nach Allioli hat die Stelle Pauli den Sinn: daß ſein Prieſterthum weder von ſeinen Vätern, noch von ſeinen Nachkommen ausgeübt worden, er alſo, in Bezug auf ſein Prieſterthum, ohne Vater und Kinder, ohne Vorfahren und Nachkommen war. So auch Kiſtemaker. Aber auch überhaupt wird er als ohne Vater, ohne Mutter und ohne Genealogie ſeiend dargeſtellt, weil nichts hiervon in der Schrift erwähnt wird; er ſteht durchaus als eine myſtiſche (nicht mythiſche), als eine Perſon einzig in ihrer Art, da. So auch Chriſtus. Er iſt in Beziehung auf ſein Prieſterthum ohne *Vater, ohne Mutter*, ohne Genealogie, da er nicht aus einem prieſter-

lichen Geſchlechte abſtammte, und ohne von ihm erzeugte Nachkommen im Prieſterthume blieb, folglich in dieſer Weiſe als allein daſtehend betrachtet werden muß. Auch iſt er ſeiner menſchlichen Natur nach ohne Vater, ſeiner göttlichen Natur nach ohne Mutter: „Non habet patrem ut homo, neque matrem ut Deus“ (Bellarmin); „*Christus* ex virgine, ἀπατωρ — *sine patre*, Iſai. 7, 14; ἀμητωρ — *sine matre*, quia aeternus Deus, Mich. 5, 1. Pſ. 2, 7; *sine genealogia*, i. e. sine successione filiorum; *neque principium dierum, neque finem habens:* est Ἀ και Ὠ, Apoc. 1, 8. 17. 18; 22, 13. Ioan. 1, 1.“ (Coccejus). Dahin gehört noch die Stelle Iſai. 4, 2: „Sproß Jehovahs,“ und Zach. 6, 12: „Siehe, ein Mann! Sproß iſt ſein Name; aus ſeinem Boden wird er ſproſſen.“ Das Prieſterthum Beider iſt alſo ein ewiges, da es nicht aufhört, nicht von einem aus ihnen entſproſſenen Nachfolger übernommen wird, der nun an ihre Stelle träte und ſie gleichſam verdrängte. In Beziehung auf Chriſtus vgl. Hebr. 7, 23—25. — Uebrigens möchte nach den eigentlichen, einfachen und klaren Worten unſerer Pſalmenſtelle die Ewigkeit nur dem Prieſterthume Chriſti beizulegen ſein. Ueber die eigenthümliche Deductionsweiſe Pauli im Briefe an die Hebräer iſt die Stelle von Kiſtemaker in der Einleitung zu dieſem Briefe S. 139. beſonders zu beachten. Die Ewigkeit des Prieſterthums Chriſti angehend ſ. oben.

6. Von Melchiſedek leſen wir nur einmal, daß er geopfert habe; ſo auch hat Chriſtus nur einmal ſich ſelbſt geopfert, und durch dieſes Eine und ewigbleibende Opfer Seiner ſelbſt eine ewige Erlöſung erfunden und die Geheiligten auf ewig vollendet, Hebr. 9, 12. 26. 28; 10, 11. 12. 14.

7. Als König der Gerechtigkeit und des Friedens iſt Melchiſedek das Vorbild des vollkommnen Prieſters Jeſus Chriſtus (Hebr. 7, 28.); denn Gerechtigkeit und Friede, welche die Haupteigenſchaften Chriſti bilden, da der κατ' ἐξοχην יְהוָה צִדְקֵנוּ „Jehovah unſere Gerechtigkeit“ (Jerem. 23, 6; 33, 16.), und שָׁלוֹם „Friede“ heißt, Mich. 5, 5. cf. Eph. 2, 14., ſind die beiden Hauptmomente des Reiches Gottes, als Urſache und als Wirkung, Röm. 14, 17., und folglich das Symbol der Vollkommenheit. Die abſolute moraliſche Vollkommenheit Jeſu wird klaſſiſch ausgeſprochen Hebr. 7, 26. Vgl. ad Iſai. 53, 11.

8. Als König und Prieſter zugleich iſt Melchiſedek höher als Abraham, und als die levitiſchen Prieſter, vgl. Hebr. 7, 4. 7. 9. 10;

ebenſo Chriſtus. — Die beiden folgenden Vergleichungen ſind Bellarmin eigen:

9. Melchiſedek war ein sacerdos universalis, nicht der eines einzelnen Volkes, wie Aaron und die levitiſchen Prieſter; ſo auch iſt Chriſtus Prieſter für alle Völker und Menſchen.

10. Melchiſedek bedurfte nicht der Stiftshütte oder des Tempels zum Opfern, wie Aaron und die levitiſchen Prieſter; ſo auch Chriſtus nicht; an allen Orten, vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergange, wird ſein Opfer dargebracht.

Auf dreifache Weiſe aber iſt Chriſtus Prieſter in Ewigkeit („in Ewigkeit" nach dem oben angegebenen Sinne), und zwar nach Melchiſedek's Ordnung:

1. Am letzten Abendmahle, wo er, wie Melchiſedek, Brod und Wein opferte und unter dieſen Symbolen ſich ſelbſt, ſein Fleiſch und Blut, dem himmliſchen Vater zum Opfer darbrachte und ſeinen Jüngern zum Genuſſe gab. Dieſes Opfer und dieſer ſakramentaliſche Genuß ſoll bis zur Wiederkunft des Herrn, alſo bis zum Ende der Welt, zu ſeinem Andenken beſtändig fortgeſetzt werden, I. Cor. 11, 24. 25. 26.

2. Am Kreuze, wo er ſich ſelbſt blutiger Weiſe zum Opfer für die Sünden der Welt Gott dem himmliſchen Vater ein- für allemal darbrachte. Von dieſer blutigen Darbringung Seiner ſelbſt war aber ſein unter den Geſtalten des Brodes und Weines enthaltenes Fleiſch und Blut das Symbol, wie die klaren Worte Jeſu beim Abendmahle ausſagen, ſo daß beide Opfer in einem gewiſſen Sinne identiſch ſind.

3. Als Fürſprecher beim Vater, in Kraft der beiden vorhergehenden Opfer. „Weil er ewig bleibt und ein unvergängliches Prieſterthum hat, ſo kann er (als Mittler und Fürſprecher) immerdar ſelig machen, die durch ihn zu Gott nahen, da er immer lebt, um für uns zu bitten," Hebr. 7, 21. 24. 25. coll. 9, 24. Röm. 8, 34. I. Joh. 2, 1. Die Kraft dieſer ſeiner Fürbitte im Himmel als Hohenprieſters zur Rechten des Vaters (Hebr. 8, 1.) iſt die Folge, die Wirkung von dem ewig gültigen Opfer Seiner ſelbſt am Kreuze und am Abendmahle.

Das Opfer am Kreuze (Nr. 2.) hat Chriſtus ein- für allemal dargebracht und dadurch eine ewige, für alle Zeiten wirkſame Erlöſung erfunden, deren Früchte und Verdienſte, als unendliche, niemals zu *Ende gehen* können, Hebr. 9, 12.

Das Opfer des h. Abendmahles (Nr. 1.) wird in der katholischen Kirche nach Christi Befehl unaufhörlich dargebracht und genossen, damit, in Verbindung mit der beständigen Fürbitte des Herrn (Nr. 3.), die Früchte des Kreuzopfers der ganzen Christenheit und den einzelnen Individuen persönlich mitgetheilt werden.

Den angeführten Stellen nach redet der h. Paulus im Briefe an die Hebräer hauptsächlich von den beiden letzten Weisen des Priesterthums Christi: von seinem Kreuzopfer und seiner steten Fürbitte für uns im Himmel. Weil sein ganzes Bestreben in diesem Briefe dahin geht, die Vorzüglichkeit des Priesterthumes Christi vor dem der levitischen Priester, deren Beruf es war, Thiere zu opfern und für das Volk zu bitten, darzustellen, so war, eben weil der Vergleichungspunkt in Beziehung auf Christi Abendmahl und die stete Erneuerung desselben in der Kirche bei dieser Parallele fehlte, keine Veranlassung da, von letzterem in den angeführten Stellen zu reden. Jedoch aber redet er davon im 13. Cap. 10. V.: „Wir haben einen Altar, von welchem diejenigen nicht essen dürfen, die der Stiftshütte dienen." Vgl. I. Cor. 10, 16—18; 11, 20 ff.

Aus allem bisher Gesagten geht vor Allem klar hervor, daß unsere Psalmenstelle auf keinen Anderen, als auf Christum allein, bezogen werden könne, wie denn auch der h. Paulus im Briefe an die Hebräer dieselbe so oftmals exclusive in Beziehung auf Christus citirt. — Was der Apostel Hebr. 2, 17. 18; 4, 14—16; 5, 7—10. von unserm mitleidsvollen Hohenpriester Jesus Christus noch sagt, gehört nicht direct zur Erklärung unserer Stelle.

In dogmatischer Hinsicht ist unsere Stelle wichtig, da die Kirche dieselbe erklärt hat vom letzten Abendmahle, wo Christus, als Priester nach der Ordnung Melchisedek's durch die That sich erklärend, unter den Gestalten des Brodes und des Weines seinen Leib und sein Blut dem himmlischen Vater opferte und seinen Jüngern zur Speise gab: welches Mysterium von seinen Jüngern, die er da zu Priestern einsetzte, und von ihren rechtmäßigen Nachfolgern (vgl. Isai. 66, 21.) zu seinem immerwährenden Andenken, zur Verkündigung seines Gott versöhnenden Kreuzestodes, bis zu seiner Wiederkunft (I. Cor. 11, 26.) in seiner Kirche in der h. Messe gefeiert werden soll. Conc. Trid. Sess. 22. cap. I. de sacrif. Miss.

Bemerken wir noch, daß in unserer Stelle nur von dem Priesterthume Christi die Rede ist, ohne daß eines Opfers erwähnt wird; wiewohl in dem Worte „Priester" nach Hebr. 5, 1. und in dem

Beiſatze: „nach der Ordnung Melchiſedek's," der eben wegen des von ihm dargebrachten Opfers den Namen Prieſter trägt, implicite auch das Opfer enthalten iſt. Von dieſem Opfer nun, dem reinen neuteſtamentaliſchen Speis- und Trankopfer (מִנְחָה טְהוֹרָה), das an allen Orten der Welt nach Abſchaffung der altteſtamentaliſchen Opfer dargebracht werden ſoll, redet ausdrücklich der Herr beim Propheten Malachias 1, 10. 11. Beide Stellen nun, von denen die eine ex professo vom Prieſterthume, die andere ebenſo vom Opfer redet, ergänzen ſich gegenſeitig und müſſen zum beiderſeitigen Verſtändniß mit einander verbünden werden, wie denn auch das Concilium von Trient in der oben angeführten Stelle ſie mit einander verbindet. Aus dieſer nothwendigen Verbindung und Ergänzung derſelben in ihrer Verbindung (da nämlich ein Prieſter nicht ohne Opfer, und ein Opfer nicht ohne Prieſter ſein kann) ergibt ſich zugleich, daß das Hauptmoment der Aehnlichkeit Chriſti mit Melchiſedek eben in dem euchariſtiſchen Opfer des h. Abendmahles, fortgeſetzt in der h. Meſſe, zu ſuchen iſt, ſo daß eben hierdurch das Prieſterthum Chriſti auf Erden — ein ewiges iſt, bis zum Ende der Tage. Den andern Theil ſeines Prieſterthums, ſein Mittler- und Fürſprecheramt, ſetzt er, am Throne Gottes im Himmel, ebenfalls in Ewigkeit, d. i. bis zum Ende der Tage, fort.

Forſchen wir nun nach einer inneren Verbindung unſers Verſes mit den vorhergehenden, überhaupt nach dem organiſchen Zuſammenhange des ganzen Pſalmes und nach dem Grunde, warum in demſelben neben der Vernichtung der Feinde, als dem erſten und Hauptmomente des Pſalmes, auch vom Prieſterthume Chriſti die Rede ſei: ſo dürfte folgende Betrachtung nahe liegen. Der Pſalm iſt, wie geſagt, eine Weiſſagung auf die Himmelfahrt Chriſti, auf ſeine Inthroniſation im Himmel. Es wird ihm nun vom ewigen Vater geſagt, was für Functionen er, nach vollbrachter Erlöſung auf Erden, fernerhin noch im Himmel bekleiden werde. — In Beziehung auf Chriſtus und ſein Reich gibt es nun im Ganzen zwei Claſſen von Menſchen: die einen ſind wider ihn, die andern ſind für ihn (vgl. Luc. 11, 23.). Die Feinde Chriſti und ſeines Reiches treten aber überall in den Vordergrund, ſie ſind die erſten; die Feindſchaft war Geneſ. 3, 15. vorhergeſagt, der Kampf zwiſchen dem Urfeinde und dem Meſſias, der ſich im ganzen Leben deſſelben ſo deutlich kund gibt (vgl. oben ad Geneſ. 3, 15. Thl. I.). Um den Feind und das feindliche Reich zu *beſiegen*, war der Heiland in die Welt geſandt (I. Joh. 3, 8.); der

Feind brachte ihn durch Judas, in den er fuhr, ans Kreuz (Joh. 13, 2.); der Feind würde, so sagte der Heiland vorher, nach seinem Hingange zum Vater auch seine Jünger, seine Kirche verfolgen, ohne jedoch dieselbe vernichten zu können (vgl. Joh. 16, 1—3. Apok. 12; Matth. 16, 18.). Da nun der Heiland vom Kampfe gegen den Urfeind siegreich in den Himmel zurückkehrte; da es aber dennoch in seinem Reiche auf Erden auch fernerhin noch Feinde geben würde, welche, gesäet vom Urfeinde (Matth. 13, 24—30. 36—42.), dessen volle Vernichtung und Besiegung erst dem Ende des messianischen Reiches auf Erden aufbehalten ist (cf. Matth. 8, 29. Apok. 20, 9.), Christum (Apgsch. 9, 5.) und sein Reich verfolgen würden: so war es der Natur der Sache gemäß, daß der Vater ihm erst etwas sagte in Beziehung auf diese Feinde: „Du, mein geliebter Sohn, verfolgt und getödtet von deinen Feinden, die dich nicht über sich zum Herrscher haben wollten, die dich verworfen haben; du, nun zurückgekehrt vom Kampfe gegen die feindlichen Mächte, die ihr feindliches Beginnen bis zum Ende der Tage noch fortsetzen werden: herrsche du nun, zu meiner Rechten sitzend, mit Strenge, mit dem verdienten Strafgerichte über sie, inmitten deiner Feinde, bis ich sie dir einst sämmtlich zum Schemel deiner Füße lege.“ V. 1—3. — Es sind aber auch Viele, Viele für den Heiland, die, vor denen er sagte: „Dies ist mein Blut, welches für Viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden,“ die also wirksamen Antheil erlangen an der Erlösung (cf. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 3.). Was nun diese, die für den Heiland, die seine so theuer Erlöseten, die seine Brüder, seine Freunde sind, angeht, so sagt ihm gleichsam der Vater: „Für diese, für deine guten, frommen, treuen, dabei aber vielen Schwachheiten unterworfenen Anhänger, bist du Priester in Ewigkeit (wie du deinen Feinden ein Rächer bist); für diese deine wahren Schafe übe fort dein Mittleramt, für diese sei Fürsprecher, Fürbitter, bis sie alle vollendet und eingegangen sind in die Stätte, die du ihnen bereitet hast.“ V. 4. — Es ist nun ersichtlich, daß beide Aemter: das königliche Richter-, Rächer- und Herrscheramt, und das Priesteramt Christi, nur dauern bis zum Ende der Tage, nach welchem einerseits keine Feinde mehr zu überwinden sein werden, da sie gerichtet und den ewigen Qualen überantwortet sein werden (Apok. 20, 9. 10. 14. Matth. 13, 41. 42.); und andererseits die Vollendeten im Himmel des Mittleramtes Christi nicht mehr bedürfen, da sie sämmtlich der himmlischen Seligkeit beim Vater sich erfreuen, Apok. 21, 3. 4.

Nachdem in unſerm Verſe vom ewigen Prieſterthume Chriſti, ſeinem ſteten Mittleramte für ſeine wahren Schafe, die Rede geweſen, kehrt dieſelbe zurück zu dem Hauptinhalt des Pſalmes, zu den Feinden und deren Vernichtung, wovon V. 1—3. geredet ward. Dort wurde dieſe vollkommene Beſiegung als von Jehovah ausgehend dargeſtellt, in dem Sinne, daß dieſer dem Herrn, dem Meſſias, in der Vernichtung derſelben beiſtehen (wie er ihm auf Erden bei ſeinem Erlöſungswerke beiſtand, vgl. zu Pſ. 15, 8.) und die endliche vollkommene Beſiegung herbeiführen werde, da nämlich V. 2. alsbald von der Strafruthe des Meſſias ſelbſt, und von ſeinem ſtrengen Herrſchen inmitten ſeiner Feinde geredet und V. 3. geſagt wird, daß ihm ebenfalls ſein treues Volk bei dieſem ſeinem vernichtenden Kriegszuge herrlich und zahlreich zur Seite ſtehen werde. In den folgenden Verſen 5. und 6. wird die Vernichtung der Feinde als durch den Meſſias geſchehend dargeſtellt. Im 2. Pſalm iſt dieſelbe Darſtellung: V. 4. 5. ſtreitet Adonai, Gott der Vater, gegen die Feinde, und V. 9. ſoll der Sohn ſie zerſchmettern.

V. 5. „Der Herr an deiner Rechten [o Jehovah!]
Zerſchmettert am Tage ſeines Zornes Könige."

Die Anrede, die bisher V. 2—4. an den Meſſias gerichtet war, wird in den Verſen 5—7. an Jehovah gerichtet: „Der Herr, der an deiner Rechten ſitzet, o Jehovah, den du unterſtützeſt in Bezwingung der Feinde, und dem auch die Heiligen und Auserwählten in den Kampf gegen dieſelben folgen: dieſer zerſchmettert am Tage ſeines Zornes Könige." Das Subject dieſes Verſes heißt im Hebräiſchen אֲדֹנָי, ein Name, der ausſchließlich für Gott gebraucht wird. Die Form iſt alter Plural von אָדוֹן, und zwar plur. excellentiae; ſtatt der alten Endung ־ַי wurde aber ־ָי gewählt, um das Wort von אֲדֹנַי meine Herren zu unterſcheiden[1]). — Daß in unſerm Verſe das Subject der Meſſias, und er alſo der Adonai ſei, ergibt ſich

1. daraus, daß er V. 1. den Namen אָדוֹן trägt, von welchem Worte die Form Adonai nur Plural iſt. Die Gleichheit des Namens weiſet auf die Gleichheit des Subjectes hin. „Quem supra v. 1. *Dominum suum* nominavit, jam absolute *Dominum*." (Coccejus). Ueber die emphatiſche Bedeutung des אָדוֹן Herr als Bezeichnung des Meſſias im A. und N. T. vgl. ad V. 1.

2. In V. 1. ſoll der אָדוֹן, der Meſſias, zur Rechten Jehovah's

1) Statt אֲדֹנָי kommt auch als plur. majest. vor die gewöhnliche Pluralform אֲדוֹנִים *Mal.* 1, 6.

ſich ſetzen. Darnach kann in unſerm Verſe ein Wechſel nicht angenommen werden, als ob Adonai Gott der Vater ſei, der nun zur Rechten des Meſſias ſitzend dargeſtellt werde. Daſſelbe Subject muß denſelben mit einem feierlichen Ausſpruche Gottes bis zum Weltende ihm angewieſenen Sitz behalten.

3. In dieſen drei letzten Verſen bleibt ein und daſſelbe Subject; nun aber kann namentlich V. 7: de torrente in via bibet, doch gewiß nicht auf Jehovah, Gott den Vater, bezogen werden.

4. Das Zerſchmettern der Feinde V. 5. 6. wird dem Meſſias auch ſonſt zugeſchrieben, z. B. Pſ. 2, 9; und bei Iſai. 50, 11. ſagt er ausdrücklich: „Von meiner Hand widerfährt euch dieſes: in Schmerzen werdet ihr daliegen.“

5. Kann die Benennung Adonai für den Meſſias nicht auffallen, da er als weſenhafter Sohn Gottes (Pſ. 2, 7.) die gleiche göttliche Weſenheit mit dem Vater hat (Joh. 1, 1; 10, 30.) und deshalb auch den Gott allein zukommenden Namen tragen kann, ebenſo wie er auch andere Namen Gottes trägt. So heißt er bei Iſai. 9, 6: אֵל גִּבּוֹר ſtarker Gott, welche Benennung auch Jehovah hat Iſai. 10, 21; auch ſein Name: Vater der Ewigkeit, Iſai. 9, 6. iſt gleich dem Namen Gottes: König der Ewigkeiten, I. Tim. 1, 17. Ferner hat der Meſſias den Namen Elohim, Pſ. 44, 7. 8., den Namen Jehovah Elohim, Oſee 1, 7., den Namen Jehovah, Jerem. 23, 6; 33, 16; endlich hat er den Namen: König der Könige, und Herr der Herren, (Apok. 17, 14; 19, 16.) mit Gott dem Vater gemeinſchaftlich (Deut. 10, 17. I. Tim. 6, 15.).

6. Als äußerer Grund kann noch die Uebereinſtimmung der meiſten lateiniſchen Väter und der meiſten Interpreten angeführt werden. Mit dem h. Auguſtinus nehmen faſt ſämmtliche lateiniſche Väter und Interpreten Adonai als den Meſſias, ſo Remigius, Beda, Proſper, Lyranus, Cajetan, Bellarmin; nicht jedoch Hieronymus, Arnobius, Chryſoſtomus, Maldonat u. A. (S. Bellarmin, Coccejus, Geierus, Jahn.). — Der Sinn der Kirche erhellet aus der Antiphone: O Adonai etc., der zweiten aus den ſieben, in meſſianiſcher Hinſicht ſo inſtructiven, Antiphonen vor Weihnacht.

Der nun ausſchließlich Gott, und nie einem puren Menſchen im A. T. beigelegte Name Adonai, der nach den vorgenannten Gründen in unſerm Verſe dem Meſſias beigelegt wird, liefert einen überaus ſtarken Beweis für die wahrhafte Gottheit deſſelben. Daß aber gerade der Name Adonai an dieſer Stelle ihm beigelegt wird, dafür iſt der

Grund die Bedeutung dieſes Namens, welcher von דִּין richten hergeleitet wird und ſomit die richtende (= ſtrafende) Thätigkeit deſſen, der dieſen Namen trägt, bezeichnet, wovon der V. 6. redet: „er wird richten (יָדִין) unter den Völkern.“ Vgl. Pſ. 2, 4., wo ebenfalls Jehovah, eben da er zum Gerichte gegen die Empörer ſchreitet, den Namen Adonai erhält.

„Zerſchmettert Könige“ — מְלָכִים . . . מָחַץ. Das Zeitwort מָחַץ der lebhaften Darſtellung wegen im Präteritum ſtatt im Futurum, welches in den folgenden beiden Verſen ſteht; oder auch wie Bellarmin bemerkt: *Confringet* eos, et jam in praenotione mea *confregit*; jam enim praevideo per spiritum prophetiae, Herodem ab Angelo percussum, Neronem destitutum sibi manus injecisse etc. Daſſelbe Zeitwort kommt ebenfalls in der ganz ähnlichen meſſianiſchen Stelle Num. 24, 17. vor, welche durch dieſe Pſalmenſtelle ein großes Gewicht ihrer Meſſianität erlangt. Vgl. oben Nr. 5. Vgl. auch Pſ. 2, 9. Könige werden hier genannt wohl in Beziehung auf Pſ. 2, 2. Das Wort involvirt den Nebenbegriff: ſtolze, übermüthige Könige (cf. Num. 24, 17. Pſ. 2, 3.); es ſind die, welche ihre Macht, ihr Anſehen, ihren Einfluß zur Unterdrückung des Reiches Chriſti, zur Verfolgung der Kirche ſo oft mißbrauchten, wie Herodes, Nero, Domitian, Diocletian u. ſ. w. (Bellarmin, Geierus), daher gegen ſie beſonders die ſtrafende Gerechtigkeit des Meſſias geübt wird. Von der Ueberwindung der zehn die Kirche verfolgenden römiſchen Kaiſer durch das Lamm und ſeine Auserwählten ſ. Apok. 17, 12—14. (Gegenſatz gegen dieſe übermüthigen verfolgenden, vom Strafgerichte des Lammes getroffenen Könige ſind die, welche, in demüthiger Anerkenntniß der Wahrheit der Lehre Jeſu, ihm und ſeinem Reiche ſich unterwerfen, ihm dienen, ihn anbeten, und darum in das Reich ſeiner Herrlichkeit eingehen, vgl. Pſ. 71, 10. 11. Iſai. 52, 15; 53, 12; 60, 1—11. Apok. 21, 24.).

„Am Tage ſeines Zornes.“ Unter dem Tage des Zornes (entgegengeſetzt der Zeit der Langmuth und Geduld, Röm. 2, 4. II. Petr. 3, 9.) wird vorzugsweiſe das letzte Gericht, der Tag der letzten, der Allentſcheidung verſtanden, vgl. Röm. 2, 5. Apok. 11, 18; 6, 16. Jedoch ſind die geſchichtlichen deßfallſigen Ereigniſſe, wo Gottes ſtrafende Gerechtigkeit über Könige und Völker erging, nicht ausgeſchloſſen (ſ. oben u. vgl. Soph. 1, 14 ff.), hangen mit jenem großen Tage des Zornes auf eine gewiſſe Weiſe zuſammen und dienen als ſchwaches Vorbild von demſelben. In dieſer Weiſe verbindet der

Heiland die Weiſſagung über die Zerſtörung Jeruſalems und über das Weltende und Weltgericht, Matth. 24; 25. Wann das Maaß der Sünde voll iſt, dann offenbart ſich dieſer Zorn Gottes, Matth. 23, 32 ff. I. Theſſ. 2, 16. Nach der Apok. 19, 15. tritt der Treue und Wahrhaftige, das Wort Gottes (V. 11. 13.), die Kelter des grimmigen Zornweines Gottes, vgl. Cap. 14, 19. 20. Die Apokalypſe, die den Sieg Chriſti und ſeines Reiches über das verfolgende Juden- und Heidenthum darſtellt, enthält an zahlreichen Stellen die ſchlagendſten Belege zu den Aeußerungen des Zornes Gottes und des Lammes. — Im Pſ. 2, 12. 13. werden den Königen heilſame Ermahnungen gegeben, ſich mit inniger Liebe und Ergebenheit an den Sohn anzuſchließen, daß er nicht zürne, daß ſie ſeinem Zorne entgehen und nicht umkommen, wenn ſein Zorn entbrennt.

Nicht aber allein die Könige, ſondern auch die Völker wird das Strafgericht des Meſſias treffen; davon der folgende

V. 6. „Er wird Gericht halten unter den Völkern, Alles mit Leichen erfüllen,
Zerſchmettern die Häupter in weitem Lande."

Im A. T. wird das „Gericht halten unter den Völkern, ſie ſtrafen," ſtändig Jehovah zugeſchrieben, vgl. Pſ. 7, 9; 9, 5—9. 16. 17. 20. 21; 74, 3—9; 75, 9—11; 95, 10—13; 97, 7. 8. Iſai. 66, 15—17. u. a. a. St. (ſ. Jahn). In der neuen Ordnung der Dinge aber wird der Adonai, der Meſſias, dem vom Vater alles Gericht übergeben iſt (Joh. 5, 22. Matth. 25, 31 ff. Apok. 20, 11.), unter den Nationen, welche ihn als König nicht anerkennen wollen, welche, übermüthig und ſtolz, wie die Könige (V. 5.), in ſeiner und ſeines Reiches Verfolgung den Königen ſich anſchließen, am Tage des Zornes, der Allentſcheidung, ein ſtrenges Strafgericht halten (דִּין בַּגּוֹיִם), vgl. Matth. 21, 33—44. (Vom Gerichte unter den Völkern redet oft die Apokalypſe, die prophetiſche Vorherſagung des Sturzes des Juden- und Heidenthumes.) — Das Gericht wird als eine große Niederlage dieſer feindlichen Völker dargeſtellt, wobei der große Kampfplatz, auf welchem der Meſſias gegen ſie ſtreitet, weithin mit den Leichen der Getödteten bedeckt iſt; vgl. Iſai. 66, 24: „Und man wird hinausgehen und ſchauen die Leichname der Menſchen, die ſich an mir verſündigt haben; ihr Wurm wird nicht ſterben und ihr Feuer nicht erlöſchen, und ſie werden zum Abſcheu ſein allen Menſchen." Die vom Meſſias, namentlich an dem allgemeinen

Weltgerichte, dem ewigen Verderben Ueberlieferten werden füglich Leichen genannt, da sie, zum Leben, zum glückseligen, glorreichen, himmlischen Leben bei Gott nicht erweckt, dem zweiten, dem ewigen Tode anheimfallen und geradezu Tod und Todtenreich heißen, wo Alles häßlichen Leichnamen gleicht, vgl. Apok. 20, 6. 13. 14. 15.

„Er wird zerschmettern die Häupter in weitem Lande — auf weiter Erde" — מָחַץ רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ רַבָּה; comminuet *caput*, Singular für Plural. „Häupter" (parallel zu „Könige" des vorigen Verses) = „conteret omnes *superbos*, qui nunc erecto capite adversus Deum incedunt," Bellarmin. רֹאשׁ caput ist vielleicht eine Anspielung auf Genes. 3, 15: „er wird deinen (der Schlange) Kopf zertreten" (יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ). Geier erklärt es: Diabolum una cum complicibus universis; cf. Isai. 11, 4. II. Thess. 2, 8—11. Das Haupt der Christum und sein Reich verfolgenden Könige und Völker ist „die alte Schlange, welche Teufel und Satan heißt, der die ganze Welt verführet; herabgeworfen ward er auf die Erde, und seine Engel wurden mit ihm herabgeworfen," Apok. 12, 9. cf. V. 3. 4. Joh. 8, 44. Apok. 20, 7—10; durch letztere Stelle, besonders V. 8: „und sie zogen herauf auf die Fläche der Erde, und umringten das Heerlager der Heiligen, und die geliebte Stadt," ist auch das: „in weitem Lande, auf weiter Erde" — erklärt. — Der allgemeine Sinn des Verses ist: Ueberall, wo immer auf der weiten Erde die Ungläubigen, die Verfolger, die Häretiker, die Abtrünnigen, die Antichristen, die Gottlosen sein mögen, der Messias wird ihre Häupter zerschmettern, sie gänzlich vernichten und dem ewigen Tode der Verdammniß überliefern.

In Beziehung auf beide Verse ist zu bemerken die Weissagung Simeon's, daß das Kind Jesus Vielen zum Falle (in ruinam), zum Verderben gesetzt sei, Luc. 2, 34; und was der Heiland sagt: „Wer auf diesen Stein (den Messias) fällt, der wird zerschmettert werden, und auf wen er fällt, den wird er zermalmen," Matth. 21, 44.

V. 7. „Aus dem Bache am Wege wird er trinken:
Darum wird er das Haupt erheben."

Dieser letzte Vers läßt nach den Interpreten (s. Geier) zwei Sinne zu. Wird er als im Zusammenhange mit den beiden vorigen Versen stehend genommen, so ist das Bild hergenommen von einem kampfesmuthigen rüstigen Feldherrn, der bei der Verfolgung der Feinde aus dem ersten besten Bache am Wege seinen Durst löscht, unbekümmert,

ob das Waſſer rein und lieblich iſt oder nicht, und der überhaupt alle Weichlichkeit und Gemächlichkeit verſchmähet, nicht nachläßt in der unaufhaltſamen Verfolgung und Bekämpfung der Feinde, bis ſie vollſtändig beſiegt und vertilgt ſind. Darum wird er das Haupt erheben (im Gegenſatze, daß die Häupter der Feinde zerſchmettert werden und am Boden liegen bleiben, V. 6.) und als glorreicher Sieger im Triumph einherziehen. „Tam strenue suos persequetur hostes, ut in via illa, quam persequendo emetiri cogitur, non delicatis reficiatur potionibus, sed ut bibat ex torrente obvio, utut ille turbulentus sit nimis, aut scatens“ (Geier. Vgl. Calmet, De Wette, Hengſtenberg.). Aber auch kann dieſer Schlußvers als ὑστερον προτερον vor den erſten Vers gehörend genommen werden, in welchem von der Erhöhung des Meſſias die Rede iſt. Das de torrente bibet hat dann die allgemeine Bedeutung: Der Meſſias wird in ſeiner Erniedrigung auf ſeinem Lebenswege auf Erden Vieles zu leiden, viele Mühſale und Entbehrungen zu tragen, und namentlich am Ende aus dem bitterſten Leidenskelche zu trinken haben (vgl. Matth. 20, 22; 26, 39. Marc. 10, 38. Joh. 18, 11. cf. Pſ. 68, 2. 3.). Darum aber, weil er alles dieſes bis zum letzten Ende voll Gehorſam und Ergebung erduldet hat, wird er das Haupt erheben (cf. Pſ. 111, 9: „cornu ejus exaltabitur in gloria“), d. i. wird er glorreich und ſiegreich von den Todten auferſtehen, verherrlichet, mit Ehre und Herrlichkeit und ewigem Siege gekrönt, zur Rechten des Vaters erhöhet werden, alle Gewalt im Himmel und auf Erden und das Gericht über die Feinde, die Könige und Völker, erlangen. Vgl. Luc. 24, 26. 46. Phil. 2, 9: ... propter quod et Deus *exaltavit* illum; Apgſch. 2, 33; 5, 30. 31. I. Petr. 1, 11. Matth. 28, 18. Dan. 7, 13. 14. Joh. 5, 22. 23. Matth. 25, 31 ff. Apok. 20, 11. 12. Vgl. Iſai. 52, 13 ff., wo umgekehrt als προτερον ὑστερον zuerſt von der Erhöhung des Meſſias, dann im folgenden Cap. 53. von ſeinem Leiden die Rede iſt, wodurch er dieſe Erhöhung verdient hat. Bellarmin ſagt: „Hunc ultimum versiculum exponunt magno consensu omnes veteres de Christi humilitate in carne mortali, et exaltatione in gloria coelesti.“ Um dieſe Verherrlichung nach Vollendung ſeines Werkes bat Jeſus ſeinen himmliſchen Vater, Joh. 17, 1. 5; und alle ſeine treuen Diener und Anhänger ſollen bei ihm nach Aehnlichkeit ſeiner Verherrlichung verherrlichet werden; ſollen ſich erfreuen im Anſchauen ſeiner Herrlichkeit als der ihres Erlöſers und Seligmachers, dem allein ſie ihre, der ſeinigen ähnliche, Herrlichkeit zu verdanken

haben; ſollen mit ihm ſitzen auf ſeinem Throne, wenn ſie, wie er, überwunden haben, Joh. 17, 22. 24. Phil. 3, 20. 21. I. Cor. 15, 49. Röm. 8, 17. 18. Apok. 2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21; 21, 7. Und wie der Herr, der Meſſias, als König und Prieſter in unſerm Pſalm im Himmel zur Rechten des Vaters ſitzend erſcheint, ſo auch ſind die Auserwählten von ihm zu Königen und Prieſtern Gott ſeinem Vater gemacht, ſowohl hier auf Erden (I. Petr. 2, 9. Apok. 1, 6.), als im Himmel (Apok. 5, 9. 10.).

---

§. 13.

Rückblick auf die meſſianiſchen Weiſſagungen in den Pſalmen.

Wie wir am Ende der erſten Periode und des erſten Theiles der meſſianiſchen Verheißungen und Weiſſagungen die in jene Periode gehörenden Verheißungen und Weiſſagungen mit Einſchluß der betreffenden Typen überſichtlich zuſammenſtellten (§. 11.), um uns das Reſultat, das Ergebniß derſelben in jener früheſten Zeit, wie mit Einem Blicke zu vergegenwärtigen und zugleich den organiſchen Zuſammenhang, das Syſtem dieſer älteſten kurzen Verheißungen und Weiſſagungen, welches bei deren Zuſammenſtellung nicht undeutlich durchblickt, klarer zu durchſchauen, dadurch mehr zum inneren Verſtändniſſe derſelben zu gelangen und überhaupt zu ſehen, was für meſſianiſche Momente und Züge in jener Periode, vom Anfang an und allmälig fortſchreitend, zur Darſtellung kommen: eben ſo mögen wir auch am Ende dieſer zweiten Periode und des zweiten Theiles der meſſianiſchen Weiſſagungen, nämlich der in den Pſalmen ſich vorfindenden, einen ſolchen überſichtlichen Rückblick auf dieſelben werfen, um die meſſianiſchen Hauptzüge dieſer Periode wie mit Einem Blicke nochmals zu überſehen und deren organiſchen Zuſammenhang ſowohl unter ſich, als mit denen der erſten Periode, möglichſt zu erforſchen.

Es iſt oben §. 12. in der Einleitung zu den meſſianiſchen Pſalmen darauf aufmerkſam gemacht worden, daß, wie in dem Rückblicke §. 11. nachgewieſen war, die meſſianiſchen Ideen und Hoffnungen in den der erſten Periode angehörenden Verheißungen und Weiſſagungen der Hauptſache nach ſämmtlich, und zwar in der kürzeſten Darſtellung, enthalten ſeien; daß darnach in der Dichterzeit des hebräiſchen

Volkes die Poesie diese Grundideen ergriffen, oder richtiger, daß der Geist Gottes die h. Sänger zu weiterer Durchbildung und Entwickelung jener Grundelemente der früheren messianischen Züge erleuchtet und zugleich neue messianische Data den älteren hinzugefügt habe, wie solches nämlich einestheils dem Wesen der Poesie, und anderntheils der mit dem Verlaufe der Zeit nothwendigen fortschreitenden Entwickelung der messianischen Züge geziemend war.

Betrachten wir nun die Ideen, welche in den bisher erklärten messianischen Psalmen am häufigsten wiederkehren, welche als der Grundton derselben angesehen werden müssen, so sind diese die des Königthums des Messias. Der Grund von dieser Erscheinung ist erstens darin zu suchen, daß die zunächst vorhergegangenen Weissagungen eben das Königthum des Messias zum Gegenstande hatten, angedeutet in der Weissagung Jakob's, Genes. 49, 8—10., der Weissagung Balaam's, Num. 24, 17—19., und deutlicher ausgesprochen in der Weissagung Anna's, I. Kön. 2, 10., in den Verheißungen Gottes an David und Salomo, II. Kön. 7, 11—16. III. Kön. 9, 3—5. — Zweitens ist der Grund darin zu suchen, daß eben zu der Zeit, welcher die Psalmen angehören, das Königthum in Israel in den Vordergrund tritt und daher nur dieses hauptsächlich als Substrat der messianischen Weissagungen in dieser Periode dienen konnte, das Königthum an sich — als Typus des messianischen Königthums, und die ersten und hervorragendsten beiden Träger desselben, David und Salomo, als Typen des Königs-Messias. Vgl. die erste Anmerk. zu Nr. 8. Deshalb nun auch zeichnen die letzten Worte David's, sein Schwanengesang (II. Kön. 23, 1 ff.), den Messias als König, als Herrscher über die Menschen.

Es sind nun aber die den messianischen Königspsalmen zu Grunde liegenden früheren Weissagungen von zweierlei Art: theils zeichnen sie den Messias als einen König, auf den die Völker (als einen sie beglückenden, cf. Genes. 12, 3. ꝛc. Nr. 3.) harren und dem sie Gehorsam erweisen werden, Genes. 49, 10., dessen Thron ein ewiger (II. Kön. 7, 11—16. III. Kön. 9, 3—5.), der ein gerechter und segenbringender König sein werde (II. Kön. 23, 3. 4.); theils aber zeichnen sie ihn als einen König, der selbst seine und seines Reiches Feinde mit gerechter und harter Strafe heimsuchen werde (Num. 24, 17. 19.), und dessen Feinde ebenfalls von Jehovah werden gezüchtiget werden (I. Kön. 2, 10. II. Kön. 23, 6. 7.). In gleicher Weise verhält es sich mit den

beiden königlichen Vorbildern des Meſſias, mit David und Salomo. David als kriegführender und ſiegreicher König, der alle ſeine Feinde bezwang, war Vorbild des Meſſias als des gegen die Feinde ſtreitenden, ſie ſiegreich überwindenden Königs; Salomo aber als friedlicher Fürſt, unter deſſen Regierung kein Feind zu bekämpfen war, war Vorbild des Meſſias als des Friedensfürſten, der über ſeine getreuen Unterthanen hier und jenſeits mit dem Scepter des Friedens, der Gnade und Liebe herrſcht. Vgl. die Anmerk. zu Nr. 8. — Dieſe ſelben zwei Weiſen der Führung des Königthums, wie ſie in den früheren bezüglichen Weiſſagungen ſowohl, als auch in den beiden Vorbildern David und Salomo ſich uns darſtellen: ein ſtrenges, ſtrafendes Herrſchen über die Feinde, und eine ſanfte, wohlthätige, ſegenbringende Regierung über die treuen, guten und gehorſamen Unterthanen, kommen nun in den meſſianiſchen Königspſalmen ebenfalls zur Darſtellung, erſteres gerade treffend in den Davidiſchen Pſalmen 2. und 109., letztere in den wahrſcheinlich Salomoniſchen Pſalmen 44. und 71. (Die Pſalmen 88. und 131. gehören nicht zu den eigentlich weiſſagenden, beziehen ſich lediglich auf II. Kön. 7, 11—16. III. Kön. 9, 3—5., und bitten um die Erfüllung der dort gegebenen Verheißungen.)

So wie aber in der erſten Periode außer dem Königthume des Meſſias auch ſein Prophetenthum und Prieſterthum ausgeſprochen iſt, erſteres Deut. 18, 15. 18., letzteres Geneſ. 3, 15: „Er wird deinen Kopf zertreten" (und dadurch als Hoherprieſter die Menſchen erlöſen durch ſeinen Opfertod, Apok. 13, 8.), und in dem Typus Melchiſedek vorgebildet: ſo dürfen wir von vorn herein erwarten, daß auch in den Pſalmen dieſe beiden Aemter Chriſti nicht fehlen werden. Seines Prophetenthums iſt nun erwähnt Pſ. 21, 23: „Ich will deinen Namen meinen Brüdern erzählen;" die Verkündigung des Namens Gottes, die Belehrung der Menſchen über denſelben, gehört weſentlich zum Propheten- oder Lehramte Chriſti, vgl. Joh. 17, 6. 26. Sein Prieſterthum iſt ausgeſprochen Pſ. 109, 4; und dann iſt der ganze 21. Pſalm ſeinem Inhalte nach eine Weiſſagung über Chriſti Prieſterthum, indem das dort geſchilderte Leiden des Meſſias am Kreuze eben das hoheprieſterliche, ſündentilgende Leiden deſſelben iſt, obwohl der Pſalm ſelbſt über dieſen Zweck des Leidens des Meſſias mit keiner Andeutung ſich äußert. Dieſer Pſalm ſteht in der Mitte zwiſchen Geneſ. 3, 15. und Iſai. 53. In dem Proto-Evangelium (coll. I. Joh. 3, 8.) wird nur der Zweck des Kommens Chriſti angedeutet: er wird der Schlange den Kopf zertreten, die Werke des Teufels zerſtören;

im 21. Pſalm wird nur des Leidens Chriſti erwähnt, ohne die Zweckbeziehung deſſelben auszuſprechen, jedoch aber mit Angabe der Früchte, der Folgen dieſes Leidens für die Menſchheit, V. 27 ff.; bei Iſai. 53. aber wird das Leiden Chriſti und zugleich der Zweck dieſes Leidens klar und deutlich geweiſſagt, ſo daß alſo dieſe drei Weiſſagungen ſich gegenſeitig ergänzen.

Als weitere meſſianiſche Hauptzüge in den Pſalmen müſſen nächſt dem Leiden Chriſti (Pſ. 21.) noch hervorgehoben werden ſeine Auferſtehung (Pſ. 15.), ſeine Himmelfahrt (Pſ. 109, 1. coll. 15, 11.), ſeine Kirche, ſein Reich (Pſ. 44; 71.). Das Leiden Chriſti zur Zerſtörung der Werke des Teufels (Geneſ. 3, 15. I. Joh. 3, 8.) war der Zweck ſeines Kommens; die Auferſtehung und Himmelfahrt, überhaupt ſeine Verherrlichung, war für ihn der Lohn, die Folge von ſeinem Leiden, ſeinem Gehorſam bis zum Tode (Pſ. 109, 7; 15, 9—11. Luc. 24, 26. Phil. 2, 7. 8. 9.); ſeine Kirche, ſein Reich iſt die Frucht ſeines Leidens für die Menſchheit (vgl. Pſ. 21, 27—32.). Der Zerſtörung der Werke des Teufels, was das Negative iſt, mußte das Poſitive: die Setzung des Gottesreiches an deſſen Stelle, folgen, Pſ. 44. und 71; vgl. Matth. 12, 28; durch Erſteres aber wurde erfüllt die Verheißung Gottes Geneſ. 3, 15; durch Letzteres, die Stiftung des Gottesreiches, wurde erfüllt die Weiſſagung Noah's Geneſ. 9, 26. 27. (Nr. 2.); der Segen dieſes Gottesreiches (ad Geneſ. 12, 3. ꝛc. Nr. 3.) iſt in den Pſalmen 44. und 71. in mehrern Verſen geſchildert.

Neben dieſen meſſianiſchen Hauptzügen kommen in den meſſianiſchen Pſalmen noch mehrere andere zu beachtende Momente vor, und zwar

I. In Beziehung auf die Perſon des Meſſias.

Der Meſſias iſt

1. Der Geſalbte des Herrn (Pſ. 2, 2.), der König über Sion (Pſ. 2, 6.), der König und Königsſohn (Pſ. 71, 1; 44, 2. 12. 14. 16.), der Herr David's (Pſ. 109, 1.); Herr der Kirche (Pſ. 44, 12.).

2. Er iſt der von Jehovah von Ewigkeit geborne Sohn (Pſ. 2, 7.), der von oben herabkommt (Pſ. 71, 5.). Als ſolcher trägt er göttliche Namen: אֲדוֹן Herr (Pſ. 109, 1; 44, 12.); Elohim (Pſ. 44, 7. 8.); der Starke, Mächtige — גִּבּוֹר (Pſ. 44, 4.);

Adonai (Pſ. 109, 5.). Als אָדוֹן und אֲדֹנָי hat er den Sitz zur Rechten Jehovahs (Pſ. 109, 1. 5.). Ihm als Sohne Gottes und wahrem Gott gebührt und wird zu Theil Anbetung, göttlicher Dienſt, göttliche Furcht und Verehrung, und muß man auf Ihn ſein Vertrauen ſetzen (Pſ. 2, 12; 44, 12. 18. 19; 71, 5. 9—11. 15. 17; 2, 13.).

3. Er iſt gerecht und heilig, als Folge der Salbung mit dem h. Geiſte, ſtreitet für Wahrheit und Gerechtigkeit (Pſ. 44, 5. 7. 8.), richtet in Gerechtigkeit (Pſ. 71, 2.), nimmt der Armen und Unterdrückten ſich an (daſ. V. 4. 12—14.); gegen die Feinde aber verfährt er mit unnachſichtiger Strenge (Pſ. 2, 9. 12; 15,4; 44, 6; 71, 4; 109, 2. 5—7.). Mit ihm ſtreitet gegen ſie ſein heiliges, überaus zahlreiches Volk, Pſ. 109, 3; aber auch Jehovah ſtreitet gegen ſie und wird ſie dem Sohne einſt ſämmtlich vollſtändig unterwerfen, Pſ. 2, 4. 5; 109, 1.

4. In ſeinem Leiden iſt er ein Wurm, und kein Menſch, der Spott der Leute, die Verachtung des Volkes, leidend die größten Seelen- und Körperleiden und die ſchmachvollſte Verhöhnung von ſeinen Feinden, Pſ. 21, 7—22. Er flehet zu Gott, auf den er ſein volles Vertrauen ſetzt, um ſeinen Beiſtand zum Ausharren und um baldige Erlöſung aus den Leiden durch den Tod, Pſ. 15, 2. 5—8; 21, 20—22., und iſt ſeiner Auferſtehung und Verherrlichung freudig gewiß, Pſ. 15, 8—11.

5. In ſeiner gottmenſchlichen Herrlichkeit im Himmel zur Rechten des Vaters übertrifft er alle Menſchenkinder an Schönheit, und göttliche Majeſtät iſt ſein Schmuck, als Folge des in reichſtem Maaße über ihn ausgegoſſenen göttlichen Segens, Pſ. 109, 1; 44, 3. 4. 5.

II. In Beziehung auf das Reich des Meſſias.

Das Reich des Meſſias iſt univerſell in drei Beziehungen: der Zeit, dem Raume und den Völkern nach; es iſt

1. ein ewiges, Pſ. 44, 7. coll. 71, 5. 7. 17; 21, 31. 32. Der Meſſias iſt ewiger König und Prieſter in demſelben, Pſ. 109, 1. 4;

2. es umfaßt alle Völker und die ganze Erde, Pſ. 2, 8; 71, 8. 9—11; 44, 17; 21, 28. 29. 30. — Es iſt ferner

3. ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, Pſ. 71, 3. 7., und darum ein Reich aller Segensfülle in geiſtiger und irdiſcher Beziehung, Pſ. 71, 6. 16. 17; 21, 27. 30—32; ſeine Kirche iſt geſchmückt mit dem reichſten Schmuck geiſtiger Schönheit, Pſ. 44, 10. 12. 14—16; ſie wird von den Völkern mit reichen Gaben beſchenkt, daſ. V. 13.

4. Sein Reich, ſeine Kirche, tritt an die Stelle des alten Bundes; und ſowohl die Vorſteher als die übrigen Mitglieder deſſelben ſind Fürſten in geiſtiger Hinſicht, Pſ. 44, 17. Das meſſianiſche Reich iſt Fortſetzung des Davidiſchen Reiches im geiſtigen Sinne, anfangend von Sion, dem Typus der Kirche Chriſti, Pſ. 2, 6; 131, 13. 17., und dauernd für immer, nach Gottes Verheißung, Pſ. 88; 131.

Im Uebrigen ſind als ſpecielle Data noch zu merken:

1. Die Kreuzigung des Meſſias, Pſ. 21, 17.
2. Die Verhöhnung deſſelben am Kreuze von den umſtehenden Juden und Heiden, Pſ. 21, 8. 9. 13. 14. 17.
3. Die Vertheilung ſeiner Kleider und die Verlooſung ſeines Gewandes, daſ. V. 19.
4. Sein Durſt am Kreuze, daſ. V. 16.
5. Sein Verlaſſenſein von Gott im höchſten Gipfel ſeiner Leiden, daſ. V. 2.
6. Die Durchbohrung ſeiner Seite von einem heidniſchen Soldaten, daſ. V. 21.
7. Seine Auferſtehung am dritten Tage, implicite in Pſ. 15, 10. (Typus davon iſt ſpäter das dreitägige Verweilen des Propheten Jonas im Bauche des Wallfiſches, Matth. 12, 40.).
8. Die Verwerfung und Beſtrafung des Volkes Iſrael und das Aufhörenmachen ihrer altteſtamentaliſchen Opfer — wegen des Meſſiasmordes, Pſ. 15, 4; 109, 2.
9. Das ewige Prieſterthum des Meſſias nach Melchiſedek's Ordnung, nicht nach der Weiſe des levitiſchen Prieſterthums, welches aufhören ſollte, Pſ. 109, 4; 15, 4.
10. Endgericht über die Jehovah und Chriſto widerſtrebenden Könige und Völker am Tage der Rache, Pſ. 109, 1. 5. 6. coll. 2, 9. 12. 13.
11. Ewiges, glückſeliges Leben der Erlöſeten, Pſ. 21, 27.

Als meſſianiſche Typen in dieſer Periode ſind zu merken:

1. Sion, von wo das Reich des Meſſias anfing, als Typus ſeiner Kirche im Allgemeinen, Pſ. 2, 6; 131, 13. 14. coll. V. 17.
2. Die Tochter von Tyrus, als Typus von der aus den Heiden geſammelten Kirche Chriſti, Pſ. 44, 13.
3. David und Salomo, als Typen Chriſti des Königes, Pſ. 2; 109. und Pſ. 44; 71.
4. Melchiſedek, als Typus Chriſti des Hohenprieſters, als ſolcher erſt ausgeſprochen Pſ. 109, 4.

---

§. 14.

Ueber einzelne Stellen aus andern Pſalmen.

Wir haben bisher nur die Pſalmen näher beleuchtet, welche ganz, vom Anfang bis zum Ende, und zwar im buchſtäblichen Sinne als meſſianiſche angeſehen werden mußten, oder welche je ein einheitliches Ganze in Beziehung auf das Subject, den Meſſias, bildeten und den im Anfange aufgenommenen meſſianiſchen Gedanken bis zum Ende durchführten. Im ſtrengſten Sinne haben wir ſolcher eigentlich weiſſagenden meſſianiſchen Pſalmen nur ſechs, nämlich die Pſalmen 2; 15; 21; 44; 71; 109; die beiden Pſalmen 88. und 131. können als ſolche nicht betrachtet werden.

Außer dieſen ſechs durch und durch und im buchſtäblichen Sinne meſſianiſchen Pſalmen werden im N. T. oder auch von Vätern und Interpreten noch mehrere andere, oder wenigſtens einzelne Stellen aus mehrern andern Pſalmen als meſſianiſche citirt und gedeutet. Es ſind dieſes die Pſalmen: 8; 18; 23; 39; 40; 46; 67; 68; 77; 96; 117. Bei nur flüchtiger Durchleſung dieſer Pſalmen iſt es zuvörderſt erſichtlich, daß ſie nicht durchweg den Meſſias zum Gegenſtande haben, daß vielmehr die ganze Tendenz, der Zweck, die Durchführung auf einen ganz andern Gegenſtand uns hinweiſen.

Es fragt ſich nun von vorn herein: ob wir den einzelnen aus ihnen citirten Stellen, da die angeführten Pſalmen nicht vom Anfang bis zum Ende als meſſianiſche angeſehen werden können, einen wirklich *buchſtäblichen* meſſianiſchen Gehalt vindiziren können? ob alſo dieſe

Stellen in eben dem Sinne messianisch sind, wie die obengenannten sechs Psalmen? Halten wir das Princip der Einheit des Subjectes, des Gegenstandes, in einem Psalme, wie dieses allerdings nothwendig erscheint, fest, so müssen wir diese gestellten Fragen von vorn herein verneinen; wir müssen den strengen Gesetzen der Kritik und der Wahrheit gemäß sagen, daß, wenn jene Psalmen ihrer beim ersten Anblick ersichtlichen Tendenz, ihrem Buchstaben, ihrem Zweck, ihrer ganzen Durchführung nach nicht vom Messias reden, auch einzelne aus ihnen abgerissene Stellen dem Buchstaben, dem ersten und buchstäblichen Sinne nach, nicht von ihm reden können[1]).

Diesen Grundsatz, welchem, als einem durchaus reinen und in den Gesetzen einer vernünftigen und gesunden Kritik begründeten, volle Wahrheit zukommen muß, vorausgeschickt, müssen wir die weitere Frage stellen: gibt es außer dem buchstäblichen Sinne der h. Schrift noch andere Sinne derselben, nach denen die im N. T. aus den oben genannten, der ganzen Haltung nach nicht messianischen Psalmen citirten Stellen eine genügende Erklärung finden? oder gibt es, falls auch diese andern nichtbuchstäblichen Sinne nicht ausreichen möchten, sonst noch genügende Erklärungsweisen derselben, um einerseits mit dem buchstäblichen Sinne jener Psalmenstellen, und andererseits mit dem im N. T. ihnen beigelegten Sinne nicht in einen unauflösbaren Conflict, in eine nicht zu beseitigende Collision zu gerathen, welche nothwendig dem Ansehen der Schriftsteller des N. T., ja der Inspiration derselben, nachtheilig erscheinen müßte?

Außer dem buchstäblichen Sinne der h. Schrift, oder dem, welcher zunächst vom h. Geiste intendirt wurde, erkennen die Schrifterklärer noch einen geistigen, mystischen Sinn an. Dieser mystische Sinn wird als ein dreifacher gefaßt:

1. als allegorischer Sinn (ἀλληγορικος, verblümt, bildlich,

1) Anders verhält es sich mit einzelnen Stellen in den Propheten. Bei den Propheten ist es häufig der Fall, daß sie, bei damaligen Zeitereignissen verweilend, urplötzlich, wie durch einen raptus des Geistes, von denselben ab- und der messianischen Zeit zugewendet werden, und alsbald wieder von ihrer Zeit und deren Ereignissen zu reden fortfahren. Dieses ist eine in dem tiefsten Wesen der eigentlichen Prophetie liegende und wohl begründete Eigenthümlichkeit, wobei aber stets ein wahrhafter innerer Zusammenhang nachgewiesen werden kann. Vgl. Num. 24, 17 ff. Deut. 18, 15 ff. die Erkl.; ferner Isai. 7, 14; 16, 1. u. s. f.

von ἀλληγορεω, ich rede ſo von einer Sache, daß ich zugleich eine andere meine; oder: ich lege anders aus, als die Worte es mit ſich bringen; allegoriſche Auslegung — von den Juden Medraſch genannt). Dieſer allegoriſche Sinn, oder vielmehr dieſe allegoriſche Auslegung verläßt nicht eigentlich den buchſtäblichen Sinn, ſondern nimmt nur noch einen andern zu ſich hinzu; und zwar wird hier unter dem allegoriſchen Sinne der verſtanden, welcher hinzielt auf Chriſtus und die Kirche Chriſti. So bezeichnet, nach der Deutung des h. Paulus, Agar und Iſmael die Synagoge, das A. T., Sara und Iſaak die Kirche Chriſti, das N. T.: „quae sunt *per allegoriam* dicta. Haec enim sunt duo testamenta. Unum quidem in monte Sina, in servitutem generans, quae est Agar . . . Illa autem, quae sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater nostra.“ Gal. 4, 24. 26. (22—31.). Dieſer allegoriſche Sinn iſt ſo faſt derſelbe mit dem typiſchen.

2. Als tropologiſcher Sinn, welcher auf die Sitten hindeutet (τροπος, Art und Weiſe, auch Sitte, noch auch Tropus, figürliche Redensart), ſo daß das, was jetzt geſchieht, in einem früheren Factum ſein Vorbild hat; oder auch, daß ein früheres Factum uns zum Vorbilde dienen ſoll, was wir nach jener Aehnlichkeit jetzt thun ſollen. So verſinnbildet nach Paulus die Verfolgung, welche Iſaak von Iſmael zu erdulden hatte, die Verfolgung, womit damals die Chriſten von den Juden bedrückt wurden: „Quomodo tunc is, qui secundum carnem natus fuerat (sc. Ismael), persequebatur eum, qui secundum spiritum (sc. Isaac): *ita et nunc*.“ Gal. 4, 29. Wiederum ſagt der Apoſtel, daß das Blut der Thiere, welche für die Sünden geopfert werden, von dem Hohenprieſter in das Allerheiligſte getragen wird, die Körper aber außer dem Lager verbrannt werden. „Darum (nach dieſer Aehnlichkeit) hat auch Jeſus, um durch ſein Blut das Volk zu heiligen, außer dem Thore gelitten.“ Hebr. 13, 11. 12. Dieſes Letztere wendet er darauf an, was die Chriſten thun ſollen: „So laſſet uns nun zu ihm hinausgehen außer dem Lager, und ſeine Schmach theilen,“ V. 13. d. i. laſſet uns nicht Theil haben mit den Kindern des alten Bundes an ihren Opfern und altteſtamentaliſchen Gebräuchen, ſondern gehen wir von ihnen hinweg, bleiben wir getrennt von den Juden und ihren Religionsübungen, die nicht zur Seligkeit führen, und gehen wir allein zu Jeſus Chriſtus und bleiben wir bei ihm, und tragen auch wir von den Juden die Schmach, die er von ihnen erduldet hat.

3. Als anagogiſcher Sinn (von ἀνω und αγειν, hinauf, in die Höhe führen), welcher auf das künftige himmliſche Leben ſich bezieht. In dieſem Sinne wird Jeruſalem oft genommen, z. B. „illa, quae sursum (ἀνω) est Jerusalem," Gal. 4, 26. cf. Apok. 21, 2: „Ego Joannes vidi sanctam civitatem Jerusalem novam, descendentem *de coelo* a Deo." Auch in der Stelle Hebr. Cap. 13. weiſet Paulus gleich nach dem allegoriſchen (V. 11. 12.) und dem tropologiſchen (V. 13.) Sinne auf den anagogiſchen hin, V. 14: „Denn wir haben hier keine bleibende Stätte, ſondern ſuchen die zukünftige" —, welche wir nämlich nur erlangen können, wenn wir zu Chriſtus gehen und bei ihm bleiben (V. 13.). Auch in der Stelle Gal. 4, 22—31. kommen alle drei genannten Sinne vor. — Cf. Tirinus ad Gal. 4, 30.

Dieſe drei Schriftſinne, nebſt dem buchſtäblichen, ſind in den zwei Hexametern zuſammengefaßt:

„*Litera* gesta docet; quid credas, *allegoria;*
Moralis, quid agas; quo tendas, *anagogia.*"

Außer dieſen Schriftſinnen iſt noch beſonders zu beachten der typiſche Sinn, wornach Perſonen oder Ereigniſſen des A. T. eine vorbildliche Bedeutung in Beziehung auf Chriſtus zukommt. Dieſer typiſche Sinn dürfte bei manchen der in Rede ſtehenden Pſalmenſtellen am erſten die darin liegenden Schwierigkeiten löſen. Daß es in Wahrheit einen ſolchen typiſchen Sinn gebe, kann nicht geläugnet werden; die Schrift ſelbſt weiſet deutlich darauf hin. So iſt Moſes als Prophet Typus von Chriſtus als Propheten (Deut. 18, 15 ff.), Melchiſedek als Prieſter iſt Typus von Chriſtus dem ewigen Hohenprieſter (Pſ. 109, 4.), David und Salomo ſind Typen von Chriſtus dem Könige, welcher ſogar die Namen dieſer Könige trägt, vgl. Ezech. 34, 23. Mich. 5, 5.

Wenn aber dieſe verſchiedenen nichtbuchſtäblichen Schriftſinne, namentlich der typiſche, zur Löſung der in den folgenden buchſtäblich nicht meſſianiſchen Pſalmenſtellen ſich findenden Schwierigkeiten nicht ausreichen möchten, ſo fragt ſich's weiter: gibt es noch andere Wege und Auskunftmittel zur genügenden Beſeitigung derſelben?

Als erſte Antwort möge folgende beachtenswerthe Stelle von Kiſtemaker, dem beſonnenen, frommgläubigen und echt katholiſchen Schriftforſcher, einen Platz hier finden. Er ſagt in der Einleitung zum Briefe an die Hebräer (7. Bd. S. 139. 140.):

„Die Weiſe, wie der heilige Schriftſteller dieſen Inhalt, dieſen Stoff (des Briefes an die Hebräer) behandelt, hat etwas Eigenthümliches, zuweilen für chriſtliche Leſer Auffallendes und für ſie Dunkeles; nicht aber ſo für die Hebräer, woran er ſchrieb. Unter dieſen gab es manche Lehrer, die da „Darſchan," Forſcher, ſcharfſinnige Forſcher hießen. Dieſe Meiſter in Iſrael pflegten auf den verheißenen Heiland, auf ſein Reich, auf ſeine Würde, auf geiſtliche Dinge und geiſtliches Leben, manche Stellen des A. T. zu deuten, nicht nur die in eigentlichem Wortverſtande, oder in bildlichem davon ſprechen, ſondern auch ſolche, die, in anderer Beziehung geſagt, darauf eine irgend paſſende Anwendung darbieten. Gleicherweiſe deuteten ſie auch ſowohl Opfer, als andere Satzungen, Gebräuche, Einrichtungen des alten Bundes und Ereigniſſe der Kinder dieſes Bundes. Dieſer Lehrart folgte der Verfaſſer des Sendſchreibens an die Hebräer. So wie er, zum ſtrengeren Erweiſe, Stellen anführt, die in eigentlichem Wortſinne zu verſtehen ſind, oder in bildlichem, den ſein von Gott erleuchteter Geiſt um ſo heller ſah und faſſete, ſo fügt er auch ſolche bei, in denen eine treffende Anwendung liegt, ſowohl zur Erläuterung des Erwieſenen, als weil ſie auf das Gemüth derer, woran er ſchrieb, Eindruck machten, um deſto mehr, da ſie den Forſchungsgeiſt nähren und unterhalten, die Tiefe der göttlichen Schrift und der Satzungen des alten Bundes, die geheime, myſtiſche Bedeutung enthüllen. Was der Apoſtel Paulus im vierten Capitel an die Galater V. 20. und folg. ſchrieb und that, das findet ſich auch hier. Dort ſchrieb der Apoſtel: er „wünſche ſeine Stimme zu wechſeln," das heißt: bald auf dieſe, bald auf jene Weiſe zu lehren, zu beweiſen, zu ermahnen. Darauf trägt er einige Ereigniſſe des Hauſes Abraham's vor, in ſinnbildlichem Verſtande ſie anwendend auf das neue Bündniß in Chriſto Jeſu."

Was hier Kiſtemaker von der Deutungs- und Anwendungsweiſe des h. Paulus ſagt, das findet mit gleichem Rechte auch auf andere neuteſtamentaliſche Schriftſteller Anwendung.

Auch eine Bemerkung bei J. D. Michaelis (Anmerkungen für Ungelehrte zum N. T.) zu Matth. 1, 22. 23., die freilich mit Unrecht zur Erklärung der nicht ſchwierigen meſſianiſchen Stelle Iſai. 7, 14. von Einigen erſonnen worden, kann zur Erklärung einiger von unſern Stellen dienen. Er ſagt: „Manche glauben, Matthäus mache bloß eine Anwendung der Worte des Propheten auf die Geſchichte, er ſage, dies könne man mit den Worten des Propheten ſo aus-

drücken. Daß man von einem Schriftſteller, den man täglich lieſet, Redensarten borget, und dann auch auf andere Dinge anwendet, geſchieht alltäglich." Bd. 1. S. 11. In Beziehung auf etliche der in Rede ſtehenden Anführungen aus den genannten Pſalmen könnte man alſo ſagen: Die Apoſtel reden in Worten der Schrift, angewendet auf einen andern Gegenſtand, als auf welchen das Schriftwort urſprünglich ſich bezieht; ſo wie man ja oft im gewöhnlichen Leben einen Spruch anführt zur Erläuterung einer aufgeſtellten Behauptung, ohne daß dieſer Spruch gerade für dieſes Ereigniß, für dieſe Situation geſchrieben wäre.

Es bleibt aber noch ein Bedenken übrig: ob nämlich Paulus z. B. die im Briefe an die Hebräer Cap. 10, 5—10. aus dem 39. Pſalme citirte und exegeſirte Stelle etwa in dieſer Weiſe angeführt, oder ob er ſie für eine wirklich meſſianiſche gehalten und als ſolche angeführt habe? Wie wäre in letzterem Falle, welcher der mehr wahrſcheinliche zu ſein ſcheint, der Knoten zu löſen?

Wir antworten: In ähnlicher Weiſe, wie Möhler über die Unfehlbarkeit der Kirche in Aufſtellung der Dogmen, wobei aber die bibliſche Beweisführung derſelben nicht immer untrüglich ſei, in folgender Stelle ſich ausſpricht: „Ihre (der Kirche) Erklärung (der h. Schrift) erſtreckt ſich nur auf die Glaubens- und Sittenlehren. Dies über den Umfang der Auslegung. Was aber die Art und Weiſe derſelben betrifft, ſo erklärt ſie nicht nach den Regeln und den bekannten Hilfsmitteln einer hiſtoriſch-grammatiſchen Interpretation, durch welche der Einzelne in den Sinn der h. Schrift wiſſenſchaftlich einzudringen ſich bemüht; vielmehr bezeichnet ſie den Lehrinhalt derſelben im Geſammtgeiſte eben dieſer h. Schrift. Die älteſten ökumeniſchen Synoden führten daher für ihre dogmatiſchen Beſchlüſſe nicht einmal beſtimmte bibliſche Stellen an; und die katholiſchen Theologen lehren mit allgemeiner Uebereinſtimmung und ganz aus dem Geiſte der Kirche heraus, daß ſelbſt die bibliſche Beweisführung eines für untrüglich gehaltenen Beſchluſſes nicht untrüglich ſei, ſondern eben nur das ausgeſprochene Dogma ſelbſt." Symbolik §. 42. S. 382. 383. 4. Aufl. Was nun in Beziehung auf die Beweisführung aus der h. Schrift für die auf einem allgemeinen Concilium verſammelte Kirche, welcher in Aufſtellung und Ausſprache des Dogmas ſelbſt, was doch die Hauptſache iſt, vollkommne Unfehlbarkeit zuerkannt werden und zukommen muß, gilt, daſſelbe dürfte ohne einen verwegenen Schluß auch auf die Apoſtel

betreffs der bibliſchen Beweisführung aus dem A. T. je zuweilen ſeine Anwendung finden. Es iſt offenbar, daß durch dieſen Satz die dogmatiſche Lehrautorität und Unfehlbarkeit der Apoſtel wie der Kirche nicht im mindeſten beeinträchtiget wird.

Nach dieſen nothwendigen Vorbemerkungen ſchreiten wir zur näheren Erklärung der einzelnen aus den oben genannten Pſalmen im N. T. oder auch von etlichen Vätern und Interpreten meſſianiſch gedeuteten Stellen.

* 18. Der Pſalm 8, 3. 5—8.

Aus dieſem Pſalm, welcher dem Buchſtaben, dem urſprünglichen Sinne nach von der Herrlichkeit und Majeſtät Gottes, von der Geringheit des Menſchen, ihm gegenüber, und zugleich wiederum von der hohen Würde des Menſchen, der nur ein wenig, eine kurze Zeit geringer ſei als die Engel, und dem Gott Alles unterworfen habe, redet, werden vom Heilande und von Paulus einzelne Stellen citirt.

Die Stelle V. 3: „Aus dem Munde der Unmündigen und der Säuglinge haſt du dir Lob bereitet," wurde nach ſeinem Einzuge in Jeruſalem vom Heilande den Hohenprieſtern und Schriftgelehrten entgegengehalten, als dieſe voll Neid über das Frohlocken der Kinder im Tempel unwillig wurden und zu ihm ſprachen: „Höreſt du, was dieſe ſagen?" „Ja freilich," erwiderte Jeſus. „Habt ihr denn nicht geleſen: „„Aus dem Munde der Unmündigen und der Säuglinge haſt du dir Lob bereitet?"" Und er ließ ſie ſtehen." Matth. 21, 15—17. Wollte nun mit der Anführung dieſer Stelle der Heiland dieſelbe als eine meſſianiſche, als eine in Beziehung auf ihn, auf dieſes Ereigniß geſchriebene ausgeben? Das lag keineswegs in ſeiner Abſicht. Er wollte nur mit dieſer auf den Vorfall ſo ſehr paſſenden Stelle die Neider, die Feinde, zum Schweigen bringen, ſie beſchämen; als ob er ſagte: „was möget ihr unwillig darüber werden, daß die Kinder mir, dem Meſſias, Lob ſingen, da ja nach den Worten des Pſalmiſten auch Jehovah aus dem Munde der Kinder Lob geſungen wird? Jehovahs Name iſt herrlich auf der ganzen Erde, und ſeine Majeſtät iſt erhöhet über die Himmel; die Feinde und Läſterer erkennen ihn nicht an und zollen ihm kein Lob; aber die Unmündigen, die unſchuldigen Kleinen erſetzen dieſes und beſchämen dadurch jene. In gleicher Weiſe iſt es auch hier." Vgl. Luc. 19,

39. 40., wo Jeſus den Phariſäern auf ihr Anſinnen: „wehre doch deinen Jüngern!“ antwortete: „Wenn dieſe ſchwiegen, ſo würden die Steine ſchreien.“

Die Verſe 5—8: „Was iſt der Menſch, daß du ſeiner gedenkſt? oder der Menſchenſohn, daß du ihn heimſuchſt? Ein wenig (eine kurze Zeit) haſt du ihn geringer geſetzt, als die Engel, und mit Ehre und Herrlichkeit ihn gekrönt; du haſt ihn geſetzt über die Werke deiner Hände, Alles haſt du ſeinen Füßen unterworfen,“ — werden vom h. Paulus in Beziehung auf Chriſtus, „den Menſchen,“ „den Menſchenſohn,“ angeführt Hebr. 2, 5—9. Daß die Stelle von dem Menſchen überhaupt rede, ergibt ſich aus dem ganzen Zuſammenhange. Der Menſch iſt gering, dem unendlich erhabenen Gott gegenüber; aber doch auch groß, da er nur ein wenig oder eine kurze Zeit den Engeln nachſteht, da er als Herrſcher über alle Werke Gottes geſetzt und Alles ſeinen Füßen von Gott unterworfen iſt, mit dem Beiſatze: „Schafe und Rinder allzumal, dazu auch die Thiere des Feldes.“ Vgl. Geneſ. 1, 26. Ob das hebräiſche מְעַט V. 6. mit „ein wenig“ oder „eine kurze Zeit,“ welche beide Bedeutungen das Wort hat, gegeben wird, iſt völlig gleichgültig; der Menſch iſt, namentlich hier auf Erden, „ein wenig“ geringer, als die Engel, da er noch in einem in mehrfacher Beziehung unvollkommnen Zuſtande ſich befindet; er iſt „eine kurze Zeit“ geringer, als die Engel, da er nach ſeiner Aufnahme in den Himmel ſein wird wie die Engel Gottes, Matth. 22, 30. — Der Apoſtel ſagt nun in Beziehung auf den Heiland: „Nicht den Engeln unterwarf Gott die zukünftige Welt, von der wir reden,“ V. 5. Darnach fügt, nach Anführung obiger Pſalmenſtelle, er bei: „Indem er ihm (Chriſto) nun Alles unterwarf, hat er nichts übrig gelaſſen, das ihm nicht unterworfen wäre. Jetzt aber ſehen wir noch nicht, daß ihm Alles unterworfen ſei. Aber wir ſehen, daß er, der auf eine kurze Zeit (d. i. in der Zeit ſeines Erdenlebens) geringer geſetzt worden, als die Engel, Jeſus, wegen dem Leiden des Todes, mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt wurde.“ V. 8. 9. Das Letztere, die Verherrlichung Jeſu, iſt alſo erfüllet, aber noch nicht das Erſtere, daß ihm Alles ſoll unterworfen werden, was am Ende des meſſianiſchen Reiches auf Erden erfüllet werden wird; vgl. I. Cor. 15, 26. 27. wo auf dieſelbe Stelle unſers Pſalmes, mit Hinzunahme der eigentlich beweiſenden Stelle Pſ. 109, 1., Beziehung genommen wird. Vgl. noch Eph. 1, 20—23. — Es dürfte nun keinem Zweifel unterliegen,

daß der Apoſtel die angezogene Stelle aus dem 8. Pſalm als Subſtrat ſeiner Beweisführung für die Verherrlichung Chriſti nach ſeinem Leiden und die Unterwerfung aller Dinge unter ſeine Füße gebrauche. Daß Chriſtus nach ſeinem Leiden zur Herrlichkeit eingegangen ſei, ſagt Paulus nach der rein meſſianiſchen Stelle Pſ. 109, 1. bei Eph. 1, 20; daß ihm Alles unterworfen ſein ſolle, auch alle ſeine Feinde, beweiſet er ebenfalls aus Pſ. 109, 1. bei I. Cor. 15, 25., und war ſonſt aus Worten des N. T. als volle Wahrheit bekannt, vgl. Matth. 28, 18; 11, 27. Joh. 3, 35; 17, 2. Den bloßen Worten nach, und zwar nicht weiter, als ſie vom Apoſtel angeführt ſind, und abgeſehen von dem Zuſammenhange, konnte nun auch die Stelle aus Pſ. 8. zu dem gleichen Zwecke dienen, da ja das in Beziehung auf Chriſtus daraus Entlehnte nach andern Stellen und an ſich vollkommen wahr iſt, und nun auch mit dieſen Worten des Pſalmiſten ausgedrückt werden konnte, ohne daß der fraglichen Stelle ein wirklich meſſianiſcher Gehalt zukomme. Vgl. obige Bemerkung Kiſtemaker's. Man hat darum nicht nöthig, mit einigen Exegeten zu ſagen: „Der 8. Pſalm ſei eine Schilderung der Herrlichkeit und Herrſchaft des Menſchen in ſeinem urſprünglich reinen oder ſpäter wiedergebornen Zuſtande. Chriſtus ſei, nachdem der Menſch geſündigt habe, als der Repräſentant der reinen, Gott wohlgefälligen Menſchheit erſchienen, und was von jedem einzelnen Wiedergebornen gelte, müſſe im ausgezeichneten Sinne von dem Haupte derſelben, von Chriſtus, gelten, nämlich von ſeiner Herrlichkeit und Herrſchaft über Alles; oder vielmehr, in und mit Chriſto beginne erſt wieder dieſe Herrlichkeit und Herrſchaft, und gehe von ihm auf die von ihm erlöſete Menſchheit über.“ Eine ſolche, im Sinne des Pſalmiſten unmöglich liegende, alſo völlig unhaltbare, Erklärung vermehrt die Schwierigkeit, ſtatt ſie zu löſen.

* 19. Der Pſalm 18, 5.

Der Pſalm 18. beſingt das Lob Gottes aus der Natur, und das Lob ſeines Geſetzes, nebſt Gebet um Sündenvergebung und Hülfe gegen die Feinde.

Was das Erſte, das Lob Gottes aus der Natur, angeht, ſo wird die Natur als belebt dargeſtellt, welche die Herrlichkeit Gottes verkündet: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und ſeiner

Hände Werk verkündet das Firmament," u. ſ. w. In derſelben dichteriſch ſchönen, lebhaften Darſtellung heißt es nun V. 5:

„Durch alle Lande geht ihr Klang, und bis an die Grenzen der Erde ihre Worte,"

womit die geſammte Natur Gottes Macht und Herrlichkeit Tag und Nacht verkündet.

Dieſer 5. Vers wird vom h. Paulus auf die Prediger des Evangeliums angewendet. Er ſagt Röm. 10, 17. 18: „Der Glaube kommt durchs Hören, das Hören aber durchs Wort Chriſti. Aber, ſage ich, haben ſie (die Menſchen) es nicht gehört? „„Ging doch durch alle Lande ihr Ruf, und bis an die Grenzen der Erde ihre Worte."" — Soll man nun ſagen: der Ruf, der Schall, die Worte der Natur ſeien „im höhern Sinne" der Ruf, die Worte der Prediger des Evangeliums, der Apoſtel, die durch alle Lande ertönten und bis an die Grenzen der Erde? Daß im Pſalme ein ſolcher Sinn mitintendirt ſei, läßt ſich durch nichts, auch durch das Citat des Apoſtels nicht erweiſen. Aber eine glückliche, lebhaft rhetoriſche Wendung des Apoſtels iſt es, daß er mit eben dieſen Worten des Pſalmes, welche, ſo wie ſie an und für ſich lauten, abgeſehen von ihrem Zuſammenhange, ſo ſehr treffend ſind, die ſonſt unläugbare Thatſache ausſpricht, daß die Worte der Prediger des Evangeliums durch alle Lande gegangen ſeien, wie es ihnen der Heiland geboten hatte, in die ganze Welt zu gehen und alle Völker zu lehren und ihm Zeugen zu ſein bis an die Enden der Erde, Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Apgſch. 1, 8.

* 20. Der Pſalm 23, 7—10.

Wohl nicht von der h. Schrift, aber doch von vielen Vätern werden die vier angezeigten Verſe des 23. Pſalmes, welcher nach den Interpreten bei Gelegenheit der Transferirung der Bundeslade aus dem Hauſe Obededom's nach Sion (II. Kön. 6.) geſungen wurde, auf die Himmelfahrt Chriſti angewendet. Die Verſe lauten nach dem hebräiſchen Texte:

V. 7. „Erhebet, ihr Thore, eure Häupter,
Und erhebet euch, ihr ewigen Pforten,
Und es wird einziehen der König der Herrlichkeit.

V. 8. Wer iſt dieſer König der Herrlichkeit?
Der Herr, der Starke und Mächtige,
Der Herr, mächtig im Streite.

V. 9. Erhebet, ihr Thore, eure Häupter,
Und erhebet ſie, ihr ewigen Pforten,
Und es wird einziehen der König der Herrlichkeit.

V. 10. Wer iſt dieſer König der Herrlichkeit?
Der Herr der Heerſchaaren,
Der iſt der König der Herrlichkeit."

Man ſieht, die Deutung dieſer Verſe auf die Himmelfahrt Chriſti iſt den Worten nach, ſo wie ſie an ſich da ſtehen, eine durchaus nicht gezwungene. Jeſus iſt bei ſeiner Rückkehr in den Himmel (Pſ. 109, 1.) in Wahrheit der König der Herrlichkeit, er, der verherrlichte Gottmenſch, wovon der h. Petrus ſagt: „Gott hat ſeinen Sohn Jeſus verherrlicht," Apgſch. 3, 13. vgl. Joh. 17, 5. 22. 24. Als König der Herrlichkeit ſitzt er zur Rechten des Vaters; in wunderbarer Herrlichkeit erſchien er dem h. Johannes, Apok. 1, 13 ff. vgl. Dan. 7, 13. 14. Er iſt der König der Könige, der Herr der Herrſcher, wie Jehovah, Apok. 17, 14; 19, 16. I. Tim. 6, 15. Darum wird er in dem Hymnus Te Deum angeredet: Tu Rex gloriae Christe! — Chriſtus iſt auch, wie Jehovah, der Starke, der Mächtige — גִּבּוֹר, welches Wort Pſ. 44, 4. und Iſai. 6, 9. vom Meſſias vorkommt —, mächtig im Streite, da er die Welt und den Fürſten der Welt, den Tod und die Sünde überwand, Joh. 16, 33. Luc. 11, 20—22. Col. 2, 15. I. Joh. 3, 8. Apok. 3, 21; 5, 5; 19, 11 ff. I. Cor. 15, 26. 55—57. — Er iſt auch der Herr der Heerſchaaren (צְבָאוֹת), der himmliſchen Heerſchaaren, der Engel und Heiligen, die mit ihm gegen die Feinde ſtreiten, Pſ. 109, 3. Apok. 19, 14; 12, 7—11. Die Engel ſind ſeine Engel, Matth. 13, 41; 24, 31; 25, 31; er hat ſie erſchaffen (Col. 1, 16.) und iſt als ihr Herr und Schöpfer hoch über ſie erhöhet, Eph. 1, 21.

Anm. Nach der Vulgata werden die Fürſten des Himmels, die Engel, angeredet, die himmliſchen Thore zu öffnen: Attollite portas principes vestras etc. Gegen dieſe Ueberſetzung ſtreitet aber der hebräiſche Text, wo das Suffixum in רָאשֵׁיכֶם (eure Häupter) nicht zu portas gezogen werden kann.

* 21. Der Pſalm 39, 7—9.

Der 39. Pſalm enthält in ſeinem erſten Theile V. 2—11. lebhaften Dank für erhaltene Hülfe, in ſeinem zweiten Theile Bitte um neue. In dem erſten Theile ſagt der Pſalmiſt, David, der als Verfaſſer in der Ueberſchrift ſteht, daß Gott ihn aus großem Elend errettet habe; dafür lobſingt er Gott, V. 2—4. Der Wunder der Errettungen ſind viele und große, zu viele und zu große, als daß der Pſalmiſt ſie alle aufzählen, ſie nach Gebühr preiſen kann, V. 6. Worin ſoll nun ſein Dank gegen Gott beſtehen? Dieſes ſagt er in den Verſen 7—9:

V. 7. „Schlacht- und Speisopfer verlangſt Du nicht;
die Ohren haſt du mir durchbohrt;
Brand- und Sündopfer begehreſt du nicht.

V. 8. Da ſprach ich: Siehe, ich komme —
Wie in der Buchrolle mir vorgeſchrieben. —

V. 9. Deinen Willen zu thun, o mein Gott, iſt meine Luſt,
Und dein Geſetz iſt in meinem Herzen."

Statt der äußerlichen Opfer alſo, von denen der Pſalmiſt weiß, daß Gott, der vollkommenſte Geiſt, ſie nicht begehrt, kein Wohlgefallen an denſelben hat, will er ihm als Dank den vollkommenſten Gehorſam gegen ſeinen Willen darbringen, will er kommen, oder iſt er bereit, zu thun, wie im Geſetzbuche ihm vorgeſchrieben iſt. Der Pſalmiſt hat mit dieſen Worten das ganze Geſetzbuch im Allgemeinen, alle göttlichen Geſetze des Pentateuch, vorzüglich aber wohl den Dekalog und das Gebot der Liebe gegen Gott im Auge. Alle dieſe göttlichen Geſetze zu kennen und zu halten, war den Königen als Repräſentanten der Theokratie beſonders vorgeſchrieben Deut. 17, 18. 19: „Und wenn er nun ſitzet auf dem Throne ſeines Reiches, ſoll er dies wiederholte Geſetz (das Deuteronomium) in ein Buch ſchreiben, und die Handſchrift von den Prieſtern des Geſchlechtes Levi nehmen, und ſoll es bei ſich haben, und darin leſen alle Tage ſeines Lebens, auf daß er fürchten lerne den Herrn, ſeinen Gott, und ſeine Worte und Vorſchriften halten, die im Geſetze geboten ſind." Dieſes betrachtet der Pſalmiſt, und mit Recht, als das Weſentliche, wodurch er Gott

danken könne. — Wie an unſerer Stelle, ſo wird auch an mehrern andern den levitiſchen Opfern nur ein untergeordneter Rang und Werth beigelegt, beſonders Pſ. 50, 18. 19: „Quoniam si voluisses sacrificium, dedissem utique: holocaustis non delectaberis. Sacrificium Deo spiritus contribulatus: cor contritum et humiliatum Deus non despicies.“ Vgl. noch I. Kön. 15, 22. Iſai. 1, 11—17. Jerem. 6, 20; 7, 21—23. Oſee 6, 6. Amos 5, 21—24. Ekkl. 4, 17. Joh. 4, 21—24. — Der Ausdruck V. 7: „Die Ohren haſt du mir durchbohrt“ — אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי — ſiehet zurück auf Exod. 21, 2—6., wo dem Knechte, der auch nach dem ſiebenten Jahre, wo er frei ſein ſollte, in ſeinem Stande bleiben wollte, zum Zeichen ſeines nun ſteten Sklaventhums ſein Ohr durchbohrt werden ſollte. Uebertragen hat er den Sinn: Du haſt mich zu deinem ſteten Diener gemacht, und ich bin dir unbedingten, treuen, willigen Gehorſam ſchuldig; du haſt mir angezeigt, daß ich ſelbſt, ſtets dir gehorſamend, dein Eigenthum ſein ſolle. Auch liegt der Sinn darin: Du haſt mir die Ohren geöffnet, haſt mich dir hörwillig gemacht; haſt mir geoffenbaret, mir die Einſicht gegeben, daß ich nur mit Darbringung meines Gehorſams dir dankbar und wohlgefällig ſein kann, und haſt mich willig gemacht, dieſer Einſicht gemäß zu handeln. Vgl. Hengſtenberg. — „In der Buchrolle (dem Geſetzbuche) iſt mir vorgeſchrieben“ — בִּמְגִלַּת־סֵפֶר כָּתוּב עָלָי. Das עָלָי iſt nicht zu geben: es iſt von mir (*de me*) geſchrieben = es iſt von mir geweiſſagt; ſondern: es iſt in Beziehung auf mich (überhaupt auf jeden König) geſchrieben, was ich thun ſoll, oder: es iſt mir vorgeſchrieben. Vgl. IV. Kön. 22, 13: „Ein großer Grimm des Herrn iſt wider uns entbrannt, weil unſere Väter den Worten dieſes Buches nicht gehorchten, um alles zu thun, was uns vorgeſchrieben iſt“ — לַעֲשׂוֹת כְּכָל־הַכָּתוּב עָלֵינוּ. Vgl. De Wette zu d. St.

Daß nun nach dieſer Auseinanderſetzung die drei Verſe eine meſſianiſche Weiſſagung nicht enthalten, liegt klar vor Augen. Jedoch werden dieſelben vom h. Paulus im Briefe an die Hebräer Cap. 10. in Beziehung auf den Heiland citirt. Die Opfer des A. T., ſagt er, ſeien unzureichend geweſen, die Sünden zu tilgen, V. 1—4. Nun fährt er fort: „Darum ſpricht er (der Meſſias) bei ſeinem Eintritt in die Welt: „„Opfer und Gabe verlangſt du nicht, aber den Leib haſt du mir zubereitet. Brand- und Sündopfer gefallen dir nicht. Da ſprach ich: Siehe, ich komme! wie im Geſetzbuche von mir geſchrieben iſt, deinen Willen, o Gott, zu erfüllen.““ Erſt ſpricht er

(ſo erklärt der Apoſtel): Opfer und Gabe, Brand- und Sündopfer verlangſt du nicht und ſie gefallen dir nicht (nämlich ſolche, die nach dem Geſetze dargebracht werden). Dann aber ſetzt er hinzu: Siehe, ich komme, o Gott, deinen Willen zu erfüllen. Er hebt alſo das Erſte auf, um das Zweite feſtzuſetzen. In dieſem Willen ſind wir geheiligt durch das Opfer des Leibes Jeſu Chriſti, ein für allemal." V. 5—10. Die Ueberſetzung der Pſalmenſtelle hier angehend, ſo iſt ſie nach der LXX., welche ſtatt „aures perforasti mihi" gibt: σωμα δε κατηρτισω μοι, die Vulgata: *corpus* autem aptasti mihi; in der Pſalmenſtelle ſelbſt aber hat die Vulgata: *aures* autem perfecisti mihi (die übrigen Abweichungen ſind gering). Offenbar iſt alſo die an ſich feſtſtehende Wahrheit, daß Gott durch die Opfer des A. T. nicht verſöhnt, die Sündentilgung durch dieſelben nicht bewirkt werden könne, und daß darum Jeſus Chriſtus ſich ſelbſt, ſeinen eigenen Leib, zum Opfer für die Sünden der Welt nach Gottes Willen dargebracht habe, mit obigen Worten des Pſalmiſten, welche, an ſich betrachtet, ſo wie ſie da außer dem Zuſammenhange daſtehen, und namentlich nach der Ueberſetzung der Septuaginta, ſehr treffend waren, ausgeſprochen. Von Chriſtus heißt es Apok. 13, 8., er ſei das von Anbeginn der Welt getödtete (= zum Opfer beſtimmte) Lamm. Von der Zeit an, wo die Sünde im Paradieſe begangen worden war, und beſonders zunächſt bei ſeinem Eintritt in die Welt weihete er ſich zu dieſem Opfer, weihete er ſich dem vollkommenſten Gehorſam gegen den Willen ſeines himmliſchen Vaters, der ihn in die Welt zur Erlöſung der Menſchen zu ſenden beſchloſſen hatte, einem Gehorſam, wovon er ſelbſt ſagt: „Ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht daß ich meinen Willen thue, ſondern den Willen Deſſen, der mich geſandt hat," Joh. 6, 38. coll. 4, 34; 5, 30; er war dem Willen ſeines Vaters gehorſam bis zur Uebernahme des Leidenskelches, um deſſen Abwendung er zwar bat, aber nicht wie er, ſondern wie der Vater wolle, Matth. 26, 39. 42. 44; er iſt gehorſam geworden bis zum Tode, ja bis zum Tode des Kreuzes, Phil. 2, 8., und durch Erduldung ſeiner Leiden hat er Gehorſam gelernt, Hebr. 5, 8; damit, wie durch den Ungehorſam Eines Menſchen Viele zu Sündern geworden ſind, ſo durch den Gehorſam eines Einzigen Viele zu Gerechten gemacht würden, Röm. 5, 19. — Was alſo der h. Paulus aus obiger Pſalmenſtelle den Worten derſelben nach in Beziehung auf Chriſtus deducirt, iſt an ſich vollkommen wahr, ohne daß darum die Stelle ſelbſt eine meſſianiſche iſt. Ob der Apoſtel ſie als eine wirklich meſſianiſche an-

geſehen, oder nur die Worte, die ſo paſſend erſchienen, für die jüdiſchen Leſer accommodirt, oder den David als Vorbild Chriſti in der Stelle betrachtet habe, möchte ſich ſchwer entſcheiden laſſen. Zur Löſung der Schwierigkeit aber, daß der Apoſtel ſie nur überhaupt in Beziehung auf Chriſtus citirt und exegeſirt, mögen obige Bemerkungen von Kiſtemaker und vielleicht auch von Möhler dienen [1]). Gegen die meſſianiſche Auslegung der Stelle ſtreitet auch noch beſonders der Umſtand, daß der Pſalmiſt, der doch den ganzen Pſalm hindurch als ein und daſſelbe Subject gelten muß, im 13. Verſe ſagt: „Meine Sünden (עֲוֹנֹתַי), meine Vergehungen erreichen mich, haben mich ergriffen" —, was vom leidenden Meſſias nimmer geſagt werden kann, da dieſer durchaus gerecht und ohne alle Sünde iſt, vgl. Iſai. 53, 4—7. 9. 11. Die Erklärung, die man wohl gibt: der Meſſias betrachte unſere Sünden als die ſeinigen, und nenne ſie deshalb geradezu ſeine Sünden, ſeine Vergehungen, wobei man II. Cor. 5, 21. citirt, iſt eine durchaus haltloſe. — Die eigentliche Stelle, welche als rein meſſianiſche das in obigen drei Verſen Enthaltene ausſpricht, iſt Iſai. 50, 4—7.

* 22. Der Pſalm 40, 10.

Dieſer Pſalm, ebenfalls ein Pſalm David's, iſt ein Gebet dieſes Königs zu Jehovah, als ſeine Feinde ſeinen Untergang, ſeinen Tod erhofften. Er klagt über die Bosheit ſeiner Feinde, über ihre Falſchheit, ja ſelbſt über die Treuloſigkeit eines Freundes, eines Tiſchgenoſſen, V. 10., unter welchem von vielen Auslegern Achithophel, ein Rath David's, der an der Verſchwörung Abſalom's ſich betheiligte und nachher ſich erhängte, gemeint iſt, vgl. II. Kön. 15, 12. 31 ff. Cap. 16 und 17. Daß der Pſalm nicht meſſianiſch ſei, ergibt ſich zur Genüge aus dieſer hiſtoriſchen Grundlage, dann aber noch beſonders aus V. 5: „Jehovah, erbarme dich meiner, heile meine Seele, denn ich habe dir geſündigt (כִּי־חָטָאתִי לָךְ)." Vgl. oben vorige Nr. am Ende.

Der Heiland ſelbſt nun wendet den 10. Vers auf den Verrath des Judas, ſeines Tiſchgenoſſen, an. Der Vers lautet:

„Auch der Mann meines Friedens, auf den ich vertraute,
der mein Brod aß, erhebt gegen mich die Ferſe."

Der Heiland ſagt: „Ich kenne die, welche ich erwählt habe. Aber

1) Vgl. Hug II. S. 460—462.

damit die Schrift erfüllet werde: Der mit mir das Brod iſſet, erhebt gegen mich ſeine Ferſe. — Dies ſage ich euch jetzt, ehe es geſchieht, damit, wenn es geſchehen iſt, ihr glaubet, daß Ich es bin." Joh. 13, 18. 19. vgl. V. 21 ff. 17, 12. Apgſch. 1, 16 ff. Wollte nun mit dieſem Citat und der Einführung deſſelben mit der Formel: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ, der Heiland die Stelle als eine im urſprünglichen, reinen meſſianiſchen Sinne als auf ihn, oder den Verrath des Judas geſchriebene bezeichnen und angeſehen wiſſen? Das liegt keineswegs in dem Umſtande, daß er die Stelle in Beziehung darauf anführte. Vielmehr will der Heiland nichts weiter damit ſagen, als: „Was damals an David, meinem Vorbilde in ſo mancher Beziehung, geſchah, daß ſelbſt ſein Freund und Tiſchgenoß die Ferſe gegen ihn erhob, treulos gegen ihn verfuhr, das muß auch an mir, nach jenem Vorbilde, erfüllet werden; es muß mir ebenſo ergehen, wie dem David; auch gegen mich wird einer meiner Freunde und Tiſchgenoſſen treulos handeln, mich verrathen." Daß Achithophel ſo recht den Judas repräſentirte, das liegt nach allen Umſtänden, wie ſie in den oben aus II. Kön. citirten Stellen ſich ergeben, klar vor Augen. — Vgl. noch Gal. 4, 29. und das zu Pſ. 8, 3. Geſagte.

* 23. Der Pſalm 46, 6.

Der Pſalm 46. iſt ein Freudenpſalm wegen eines erhaltenen Sieges, da wo die Bundeslade aus dem Lager auf den Berg Sion zurückgebracht wurde. Die Worte des

V. 6: „Gott ſteigt empor mit Jubelklang,
Jehovah mit Poſaunenſchall,"

welche von der in feierlicher Proceſſion aus dem Lager auf den Sionsberg zurückgebrachten Bundeslade zu verſtehen ſind, können, ſo wie ſie da ſtehen, an ſich genommen, nach Vorgang mehrerer Väter und Interpreten, auf die Himmelfahrt Chriſti nach ſeinem Siege über die Welt und Hölle und Sünde angewendet werden, wie die Verſe 7—10. des 23. Pſalmes.

Hieran ſchließt ſich

* 24. Der Pſalm 67, 19.

Dieſer Pſalm iſt ebenfalls ein Hymnus bei einer feierlichen

Zurückbringung der Bundeslade, in welcher Gott wohnte[1]), auf den Berg Sion, nach einem großen Siege. Die Worte des

V. 19: „Du steigst empor in die Höhe, führst die Gefangenschaft gefangen,
Nimmst Geschenke unter den Menschen" (בָּאָדָם auch: von d. M.),

in welchen eben dieser Einzug Jehovahs in der Bundeslade besungen wird, und wobei wahrscheinlich die Gefangenen zur Verherrlichung des Triumphzuges mitgeführt wurden und ebenso die von den Feinden dargebrachten Huldigungsgeschenke, die als dem Herrn geweihet galten, werden vom h. Paulus Eph. 4, 8 ff. auf die Himmelfahrt Christi gedeutet, und zwar wiederum eben deshalb, weil die Worte, abgesehen von ihrem Zusammenhange, sich füglich auf die Himmelfahrt Christi anwenden ließen, oder dieselbe mit diesen Worten des Psalmes sich ausdrücken ließ, ohne daß der Text diesen messianischen Sinn in sich schließt. Vgl. auch Kistemaker zu Eph. 4, 8—10.

Der V. 19. enthält drei Theile:

1. Du steigst empor in die Höhe,
2. Du führst die Gefangenschaft gefangen,
3. Du nimmst Geschenke unter den Menschen.

Die Vulgata gibt dieses Letztere nach dem hebräischen Texte: accepisti dona in hominibus. In dem Citat Pauli Eph. 4, 8. aber ist statt accepisti das Gegentheil gegeben: *Dedit* (ἔδωκε) dona hominibus. Die Interpreten, wie Geierus, Calmet zur Psalmenstelle und besonders zu Eph. 4, 8., bemerken, daß das Zeitwort לָקַח beide Bedeutungen habe, empfangen und geben, z. B. Genes. 38, 6; 34, 4. Exod. 21, 10; 25, 2. Richt. 14, 3. Osee 14, 3. III. Kön. 3, 24; 17, 10. Nach dieser Deutung: er hat den Menschen Geschenke gegeben, was der Apostel aus unserer Stelle besonders hervorheben will, sagt er: „Einem jeglichen aber von uns ist die Gnade verliehen, nach dem Maaße, wie Christus sie uns geschenkt hat. Darum heißt es: Er ist in die Höhe gestiegen, hat die Gefangenschaft gefangen geführt, hat den Menschen Geschenke gegeben. Jenes aber: er ist hinaufgestiegen, was heißt es anders, als daß er vorher auch hinabgestiegen ist in die unteren Theile der Erde? Der hinabstieg, der ist es auch,

1) Vgl. Allioli, relig. Alterth. unter Schechinah, §. 121. S. 111 ff.

der emporſtieg über alle Himmel, damit er Alles erfülle. Derſelbe beſtellte nun Einige zu Apoſteln" u. ſ. w. Eph. 4, 7 ff. Als die Geſchenke, welche der Heiland nach ſeiner Himmelfahrt den Menſchen gab, müſſen der h. Geiſt und deſſen Gaben angeſehen werden. Nachdem er die Verheißung des h. Geiſtes vom Vater, zu deſſen Rechten er erhöhet wurde, empfangen hatte, ſandte er dieſen zuerſt den Apoſteln (Apgſch. 2, 33.), damit ſie Lehrer der Menſchen zur Vervollkommnung derſelben, zur Erbauung des Leibes Chriſti ſein könnten (Eph. 4, 12.); aber auch alle übrigen Menſchen ſollten dieſen h. Geiſt empfangen (Joel 2, 28. 29. Apgſch. 2, 39.); und überhaupt haben wir aus der Fülle Chriſti empfangen Gnade über Gnade, Joh. 1, 16.

Die Worte: „Du führeſt gefangen die Gefangenſchaft" (oder bei Paulus in der dritten Perſon: er führet u. ſ. w.), werden im meſſianiſchen Sinne von den Interpreten verſchiedentlich gedeutet. Einige verſtehen (und das nach dem Sinne, der zunächſt in der Pſalmenſtelle liegt, wornach die Feinde im Triumphzuge mitgeführt wurden) unter der Gefangenſchaft, die der Heiland gefangen führte, die Feinde ſeines Reiches, ſeiner Kirche, da er die Macht des böſen Geiſtes und der Sünde und des Todes überwunden hatte (Kiſtemaker). Andere verſtehen darunter die Seelen der Altväter, welche Chriſtus aus Abraham's Schooße im Triumphe mit ſich in den Himmel führte (Calmet), indem man die Worte Pauli: „Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit *primum in inferiores partes terrae*" (Eph. 4, 9.), nebſt andern Deutungen auch auf das Hinabſteigen der Seele Chriſti nach ſeinem Tode in die Unterwelt, den Scheol (Pſ. 15, 10.) bezieht: „in sepulcrum, *sive ad inferos, ubi pios Patriarcharum manes invisit*; sive in Virginis uterum, seu denique in terram, in qua vivimus, carne indutus, similisque nobis factus," *Calmet* ad Eph. 4, 9. Wie immer man die Stelle deuten mag: nach Pſ. 15, 10. iſt es gewiß, daß die Seele Chriſti nach ſeinem Tode in den Scheol hinabgeſtiegen ſei, daher das Symbolum Apostolicum ſagt: „*Descendit ad inferos*" (das Symbol. Niz. Constant. hat dieſes nicht, wohl aber das Symbol. Aquilejense: sepultus *descendit ad inferna*). Der h. Petrus (I. Petr. 3, 18—20.) lehrt ausdrücklich, daß der Heiland, während ſein Leichnam im Grabe lag, den Geiſtern im Gefängniſſe (ἐν φυλακῃ — in carcere), in der Unterwelt, namentlich den Geiſtern der bei der Sündfluth plötzlich Umgekommenen gepredigt habe, und ihnen dort das Evangelium verkündet

worden ſei [daſ. 4, 6.][1]). Daß der Heiland bei ſeiner Himmelfahrt die Altväter, die Gerechten der Vorzeit, die in Abraham's Schooße (in sinu Abrahae) Luc. 16, 22. 23., oder im Paradieſe (Luc. 23, 43.) aufbewahrt wurden, mit ſich in den Himmel genommen, d. h. die Gefangenſchaft gefangen geführt, aus derſelben ſie befreiet habe, iſt bibliſch wohlbegründete und allgemeine kirchlich-traditionelle Lehre. Abraham's Sehnen und Freude ward da vollkommen erfüllet, Joh. 8, 56. Vor Chriſti Leiden und Himmelfahrt konnte, wegen der Makel der Erbſünde, Niemand zum Himmel gelangen, wie dieſes auch aus den Worten des Heilandes hervorgeht: „Niemand iſt in den Himmel hinaufgeſtiegen, als der vom Himmel herabſtieg, der Sohn des Menſchen, der im Himmel iſt," Joh. 3, 13. Weil vor der Erlöſung durch Chriſtus Niemand zum Himmel kommen konnte, darin liegt wohl der Grund, daß im A. T. ſo äußerſt wenige Spuren von der Unſterblichkeit der Seele und dem ewigen glückſeligen Leben bei Gott anzutreffen ſind. Bei dem Tode der Altväter heißt es: „ſie wurden verſammelt zu ihrem Volke," z. B. Geneſ. 25, 8. 17; 35, 29; 49, 32; oder wie es von David heißt: „er entſchlief mit (oder zu) ſeinen Vätern," III. Kön. 2, 10. Der Ort des Aufenthaltes nach dem Tode heißt ihnen שְׁאוֹל[2]) (die Etymologie vielleicht von שָׁאַל fordern, weil das Unterreich die Todten zu ſich fordert; Geſenius' Lexikon), infernus, wovon Jakob ſprach, da ihm ſeine Söhne das blutbefleckte Gewand Joſeph's brachten: „Hinab zu meinem Sohne in den Scheol will ich trauernd gehen," Geneſ. 37, 35. Kein freudig hoffendes Aufſchauen nach Oben gewahren wir bei ihrem Sterben; düſter und ſchwermüthig trauernd war ihre Seele beim Andenken an das freudenloſe Unterreich, wie namentlich bei Job dieſes ſich ausſpricht, wenn er ſagt: „Wird nicht meiner Tage Wenigkeit bald zu Ende ſein? Laß mich alſo, daß ich beklage ein wenig meinen Schmerz, ehe ich hingehe, und nicht zurückkehre, hin ins düſtere Land,

---

1) Vgl. Klee Dogm. Geſch. 2. Bd. S. 66 ff. Caniſius Summa doctr. christ. die Väterſtellen zum Artikel: Descendit ad inferos. Vol. I. p. 59 sqq.

2) Der Aufenthalt der Abgeſchiedenen kommt in der h. Schrift unter ſieben verſchiedenen Namen vor. 1. *Scheol*, 2. *Abaddon*, Verderben, Pſ. 87, 12; 3. *Bor Schachath*, Grube der Verweſung; 4. *Bor Schaon*, Grube der Zerſtörung; 5. *Tit ha-javen*, Koth des Schlammes; 6. *Zal-maveth*, Todesſchatten; 7. *Tachtioth eres*, das Untere der Erde. Der Talmud macht ſieben Höllen daraus. S. Allioli relig. Alterth. §. 80. S. 71.*).

das mit dem Schattendunkel des Todes bedeckt iſt, ins Land des Jammers und der Finſterniß, wo der Schatten des Todes, und keine Ordnung, ſondern immerwährender Schauder wohnt.“ Job 10, 20—22. Auch in etlichen Pſalmen ſpricht ſich dieſes aus, wenn geſagt wird, daß im Tode, in der Unterwelt, Niemand mehr Gottes gedenke, ihn lobe, Pſ. 6, 6; 29, 10; 87, 11—13; 113, 25. vgl. Baruch 2, 17. Der Scheol iſt alſo nach der Darſtellung des A. T. der traurige Aufenthaltsort der רְפָאִים — der Schwachen, der Schatten, der kraft- und empfindungsloſen Weſen. Dieſe düſtere Anſicht wird aber, wie aus den Stellen ſich ergibt, von ſchwer Leidenden, denen bei dem Leiden jeder frohe Schimmer der Hoffnung gewichen zu ſein ſchien, ausgeſprochen; ſo düſter, wie ſie ins Leben ſchaueten, ſahen ſie auch ins Leben nach dem Tode. Bei glücklicheren Situationen treten auch freudigere Ausſichten in die Zukunft nach dem Tode hervor, z. B. Pſ. 35, 10: „In deinem Lichte werden wir das Licht ſchauen,“ „bei dir iſt die Quelle des Lebens;“ ferner Pſ. 16, 15: „Ich werde geſättiget werden, wenn deine Herrlichkeit erſcheinen wird,“ oder nach anderer Ueberſetzung: „ich werde mich ſättigen, wenn ich erwache, deines Anblickes;“ wiederum Ekkl. 12, 7: . . . Et revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.“ Vgl. Allioli relig. Alterth. §. 79. 80. 81. 82. 83. 84. — Wie ganz anders, wie freudig und himmliſch ſind dagegen, was die allgemeinere düſtere Anſicht des A. T. angeht, die Ausſichten ins Jenſeits, welche das N. T. uns eröffnet! Nicht der Scheol, das Unterreich iſt es mehr, worauf wir hingewieſen werden, ſondern das Reich dort Oben, das Himmelreich, die Wohnung beim Vater, das Anſchauen ſeines Angeſichtes; nicht von Dunkelheit, ſondern von Licht, nicht von Tod, ſondern von Leben, nicht von Jammer, ſondern von Freude, nicht von Schauder, ſondern von namenloſer Glückſeligkeit, nicht von Unordnung, ſondern von ewiger Harmonie im Loben Gottes, wird da geredet, vgl. Matth. 5, 3. 8. 12. Joh. 14, 2. 3; 8, 12. I. Cor. 2, 9. Joh. 10, 10. 28; 16, 22. Apok. 21, 3. 4. 23; 22, 4. 5. Von Chriſti Zeiten an ſind die Todten ſelig, Apok. 14, 13. Daher die frohen Hoffnungen der Chriſten, die im Herrn ſterben! Sie gehen in die Freude ihres Herrn, Matth. 25, 21., ins Reich des Vaters, ins ewige Leben, leuchtend wie die Sonne, Matth. 25, 34. 46; 13, 43. Denn durch Chriſtus ſind wir Kinder Gottes, Erben Gottes und Miterben Jeſu Chriſti, Röm. 8, 16. 17.

* 25. Der Pſalm 68, 5. 10. 22. 26.

Der Pſalm 68. iſt ein Klagpſalm über die Bedrückung, die der Pſalmiſt von ſeinen vielen Feinden zu erdulden hat; Verwünſchungen gegen dieſelben; zugleich ſpricht er die Hoffnung auf Errettung und Rückkehr aus dem Exil aus. Daß der Pſalm im babyloniſchen Exil geſchrieben ſei, zeigen die Verſe 34. 36. 37; auch der Chaldäer, Theodorus Herakleota, Theodoret, Euthymius ſind dieſer Meinung; daß der Verfaſſer ein Levit geweſen, ſchließen Einige aus V. 31. 32. S. Calmet. Auch wird angenommen, der Pſalm ſei ein Nationalklagpſalm, in welchem der Verfaſſer ſeinem eigenen und des ganzen Volkes Schmerze Ausdruck gegeben habe. Er gehört alſo einer ſpäteren Zeit an, was auch die Sprache verräth. Daß der Meſſias die redende Perſon des Pſalmes nicht ſei, zeigt, außer den Verwünſchungen, die wir vom Meſſias nicht erwarten können (V. 23—29.), der V. 6: „Gott, du kenneſt meine Thorheit, und meine Verſchuldungen ſind nicht verborgen vor dir.“ Vgl. Nr. 21. 22. Es werden aber dennoch die oben angezeigten Verſe als vom Meſſias geltend im N. T. angeführt.

V. 5. „Mehr, als die Haare meines Hauptes, ſind, die ohne Urſache mich haſſen,
Zahlreich ſind meine Verderber, die ohne Grund mir feind ſind.“

Vgl. Pſ. 24, 19; 34, 19; 37, 20; 108, 3., wo Aehnliches vorkommt. — Als der Heiland am Abende vor ſeinem Leiden von dem Haſſe, der Verfolgung der Juden gegen ihn redet, da er doch ſo herrliche Werke unter ihnen gethan habe, ſetzt er hinzu: „Aber damit das Wort erfüllet werde, das in ihrem Geſetze geſchrieben iſt: Sie haſſen mich ohne Urſache (gratis — δωρεαν),“ Joh. 15, 24. 25. Mit dieſem in mehrern Pſalmenſtellen vorkommenden Citat verhält es ſich in ganz ähnlicher Weiſe, wie mit dem obigen in Pſalm 40, 10. (Nr. 22.). Der Heiland citirt alſo daſſelbe nicht als ein meſſianiſches, als ein nur in Beziehung auf ihn geſchriebenes, ſondern er will nichts weiter damit ſagen, als: was damals der Pſalmiſt in ſeiner Lage beklagte, daß er viele Feinde habe, welche, obgleich er ihnen keine Veranlaſſung gegeben, ihn zu haſſen und zu verfolgen, dennoch und folglich ohne Urſache ihn haſſeten und verfolgten: daſſelbe

muß auch an mir erfüllet werden; auch ich habe darüber zu klagen, daß meine Feinde ohne Urſache mich verfolgen. Vgl. Gal. 4, 29. Somit wäre unſere Pſalmenſtelle etwa im typiſchen Sinne meſſianiſch, und der in ſeinem eigenen und ſeiner Mitgefangenen Namen redende Pſalmiſt, als unſchuldig und ohne Grund gehaßt und verfolgt, wäre Typus vom Meſſias in dieſer Beziehung. Oder nach De Wette: „Die Stelle hat einen ganz allgemeinen Sinn, kann auf jeden frommen Dulder bezogen werden" (und ſomit auch, ja κατ' ἐξοχην, auf den Heiland).

In derſelben Weiſe laſſen die folgenden Worte des V. 5. eine Deutung auf den Meſſias zu:

„Was ich nicht geraubt, ſollte ich da bezahlen."

Der Pſalmiſt leidet unſchuldig; er büßet mit, was ſeine Vorfahren, auch ſeine Zeitgenoſſen verſchuldet haben. Beſonders auf Chriſtus, den durchaus Schuldloſen und Heiligen, der ſündenlos die Sünden der ganzen Welt trug, paßt dieſer Satz. Von ihm ſagt der Apoſtel: „Chriſtus hat uns erlöſet vom Fluche des Geſetzes, da er für uns zum Fluche geworden," Gal. 3, 13. vgl. Röm. 8, 3. Und II. Cor. 5, 21. ſagt er: „Ihn, der die Sünde nicht kannte, hat Gott für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm zur Gerechtigkeit Gottes gemacht würden." Vgl. I. Joh. 3, 5. Iſai. 53, 4. 5. 6. 8. 9. 11. 12.

V. 10. „Der Eifer für dein Haus verzehret mich,
Und der dich Schmähenden Schmach fällt über mich."

Der Pſalmiſt empfindet den tiefſten Schmerz darüber, daß er, ein frommer Verehrer Gottes, darum verhöhnt, gehaßt und verfolgt wird, weil er für Gottes Ehre, für ſeinen h. Dienſt eifert. Fern vom Hauſe Gottes, muß er die Schmähungen anhören, womit ſeine Feinde den Namen und das Haus Gottes verletzen. — Als der Heiland voll Eifers für das Haus Gottes, den Tempel in Jeruſalem, deſſen Profanirung durch Kauf und Verkauf in demſelben ſo tief ihn ſchmerzte, die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb, ſetzt der Evangeliſt hinzu: „Seine Jünger aber gedachten deſſen, was geſchrieben ſteht: Der Eifer für dein Haus verzehret mich," Joh. 2, 13—17. Es leuchtet ein, daß die Worte des Pſalmiſten, obgleich ſie nicht prophetiſch ſind in Beziehung auf das angeführte Factum, eine beſonders

paſſende Anwendung darauf zulaſſen; weiter liegt auch nichts in dem Umſtande, daß die Jünger bei jener Gelegenheit dieſer Schriftſtelle gedachten. So wie nämlich der Pſalmiſt von ſeinem Eifer für das Haus Gottes verzehrt wurde, ebenſo verzehrte den Heiland ein gleicher Eifer für daſſelbe, als er die ſchmachvolle Profanirung deſſelben ſah; und ebenſo läßt ſich die Stelle auf jeden frommen Eiferer für das Haus, den Dienſt und die Ehre Gottes anwenden. — In Beziehung auf das zweite Hemiſtich vgl. Röm. 15, 3.

Auch die Worte des V. 21: „Ich hoffe auf Mitleid, und es iſt keines; und auf Tröſter, und finde keine," laſſen eine Anwendung auf den Heiland bei ſeinem Leiden zu; von den Juden wurde ihm nicht Mitleid, ſondern fortwährender Hohn zu Theil; bei ſeiner Todesangſt im Garten, wo ſeine Seele betrübt war bis zum Tode, hatte er von ſeinen Jüngern, die er in den Garten mitgenommen hatte, keinen Troſt: ſie ſchliefen. Matth. 26, 38—43.

V. 22. „Sie geben in meine Speiſe Galle,
Und in meinem Durſte tränken ſie mich mit Eſſig."

Der Pſalmiſt klagt über die Unbilden, die er von ſeinen Feinden zu erdulden hat, wozu als letzte die des 22. Verſes gehört. Der Vers enthält nur ein Bild und muß in Beziehung auf den Pſalmiſten nicht im wörtlichen Sinne genommen werden. Der Pſalmiſt will ſagen, daß die Behandlung, die er von den Feinden zu erdulden habe, eine ſo ſchmachvolle und harte ſei, daß ihm Speiſe und Trank wie in Galle und Eſſig verwandelt zu ſein ſcheine. So erklärt mit Anderen Calmet: „Ita commode explicari potest, impie adeo in captivos saeviisse hostes, ut cibum in fel, et potum in acetum quodammodo converterint. Ita gravem illis vitam effecere, ut doloris, quo angebantur, causa cibus potusque amarissimi, ac pleni nauseae illis fierent."

Was nun vom Pſalmiſten und ſeinen Leidensgefährten nur im bildlichen Sinne gilt, das wurde am Heilande wörtlich erfüllt. „Eadem sententia ad Jesum Christum relata, meram verborum veritatem expletam exhibet." Calmet. Nur muß der Ausdruck: „in meine Speiſe geben ſie Galle," in Beziehung auf den Heiland nicht preſſirt werden. Der Evangeliſt ſagt: „Sie gaben ihm Eſſig, mit Galle vermiſcht, zu trinken" (Eſſig ὄξος, im Lateiniſchen *vinum*), Matth. 27, 34. Dies geſchah vor der Kreuzigung. Am

Kreuze ſelbſt aber wurde dem Heilande in ſeinem Durſte Eſſig gereicht, vgl. V. 48. Marc. 15, 36. Luc. 23, 36. Joh. 19, 28—30: „Endlich, da Jeſus wußte, daß Alles vollbracht ſei, und damit die Schrift ganz erfüllet würde, ſprach er: Mich dürſtet (vgl. die hierauf eigentlich weiſſagende Stelle Pſ. 21, 16: Meine Zunge klebt an meinem Gaumen). Es ſtand aber ein Gefäß mit Eſſig da; mit dieſem Eſſig füllten ſie einen Schwamm, ſteckten ihn an einen Yſopſtengel und hielten es ihm an den Mund. Als nun Jeſus den Eſſig genommen hatte, ſprach er: Es iſt vollbracht. Und er neigte das Haupt, und gab den Geiſt auf.“ In dieſer Stelle wird das Tränken mit Eſſig als mit zu dem gehörend betrachtet, was nach der Schrift an Jeſus erfüllet werden mußte. Hiernach iſt alſo als unbeſtreitbar gewiß anzunehmen, daß das in unſerer Stelle Geſagte einen typiſchen Charakter in Beziehung auf Jeſus in ſeinem Leiden habe, ſomit an ihm als der vom Geiſte Gottes mit intendirten Perſon erfüllet werden mußte. Wäre die Vermuthung richtig, daß der Pſalm nicht ſo ſehr ein einzelnes Subject, einen einzelnen im Exil lebenden Iſraeliten, der den Pſalm nur in ſeinem eigenen Namen geſchrieben, ſondern vielmehr das ganze in der Gefangenſchaft ſich befindende Volk Iſrael zum Gegenſtande habe, was aus dem Plural „ſeine Gefangenen“ in V. 34. hervorzugehen ſcheint (vgl. den Nationalklagpſalm 136: super flumina Babylonis, wo der Plural ebenfalls mit dem Singular wechſelt): ſo wäre das leidende Volk Iſrael hier Typus vom leidenden Meſſias, wie es in ſeinem Leiden und auch ſonſt in andern Beziehungen als Typus deſſelben oft erſcheint, vgl. V. 27: „den du geſchlagen“ mit Iſai. 53, 4: „Wir hielten ihn — den Meſſias — für einen von Gott Geſchlagenen.“ S. meſſianiſche Typen.

In den Verſen 23—29. ſind Verwünſchungen gegen die Feinde enthalten (zu V. 23. vgl. Röm. 11, 9.). Daß dieſe ſo ſchweren Verwünſchungen im Munde des Meſſias, der am Kreuze für ſeine Feinde und Peiniger bat, nicht ſtatthaft ſind, liegt zu Tage. (Anders verhält es ſich mit den Stellen Pſ. 15, 3. Iſai. 50, 9. 11. coll. Matth. 23. Luc. 11, 41—44., welche weiſſagend und gegen die Unbußfertigen drohend ſind.)

Iſt nun das leidende Volk Iſrael Typus vom leidenden Meſſias, ſo gelten in derſelben Weiſe die Feinde des leidenden Volkes Iſrael als Typus der Feinde des leidenden Meſſias, und nicht nur ſie alle in der Geſammtheit, ſondern κατ' ἐξοχην der, welcher den Heiland

den Feinden überlieferte, der Verräther Judas! In dieſer Beziehung konnte mit Recht die Stelle

V. 26: „Ihre Wohnung werde verödet,
In ihren Zelten ſei kein Bewohner,"

als typiſche auf Judas angewendet werden, der nach dem Verrath alsbald ſich erhänkte und ſomit ſeine Wohnung verödet, ſeine Stelle unter den Jüngern Jeſu leer war, in Folge deſſen ſein Amt ein Anderer erhalten mußte. Dieſes Letztere: „Sein Amt empfange ein Anderer" (Pſ. 108, 8.), wird denn auch von Petrus aus dem, unſerm 68. ganz ähnlichen, 108. Pſalm, in welchem ebenfalls von dem Haß und der Feindſchaft „ohne Urſache" gegen den Dulder die Rede iſt (V. 3.), in Beziehung auf die Erſetzung eines andern Apoſtels an Judas' Stelle in gleichem typiſchen Sinne angewendet, Apgſch. 1, 20. (15—22., wo der Apoſtel in V. 16. auch auf die Stelle Pſ. 40, 10. — oben Nr. 22. — hindeutet).

Halten wir ſomit, wie es nothwendig erſcheint, die typiſche Bedeutung unſers Pſalmes feſt, ſo daß der ohne Urſache angefeindete und verfolgte Pſalmiſt, oder mit ihm das leidende Volk Iſrael, Typus des leidenden Meſſias, die Feinde des Pſalmiſten oder des Volkes Iſrael Typus der Feinde des Meſſias ſeien, ſo ſind die Schwierigkeiten wegen der aus demſelben im N. T. als meſſianiſche citirten Stellen vollkommen gehoben. — Vgl. auch noch obige Bemerkung von Michaelis.

* 26. Der Pſalm 77, 2.

V. 2. „Ich will öffnen zu einer Gleichnißrede meinen Mund,
Ich will verkünden Räthſel von Alters her."

Statt des Plurals der Vulgata: „in parabolis" hat das Hebräiſche den Singular בְּמָשָׁל; im zweiten Hemiſtich, dem erklärenden, ſteht der Plural חִידוֹת Räthſel, Sprüche. — Nach dieſer Einleitung geht der Pſalmiſt die liebevollen Führungen Gottes durch, die er dem iſraelitiſchen Volke hatte ſtets angedeihen laſſen, und weiſet zugleich, zur Warnung ſeiner Zuhörer, auf die oftmalige Widerſpänſtigkeit dieſes Volkes hin. Die im Text ſtehenden Worte „Gleichnißrede, Räthſel," bedeuten darum hier im Allgemeinen eine Belehrung,

einen Vortrag in Form eines Lehrgedichtes zur Enthüllung der alten Geſchichte des Volkes, und zur Ermahnung und Warnung für die Zeitgenoſſen.

Der h. Matthäus Cap. 13, 34. 35. wendet unſere Stelle an auf die Lehrart Jeſu in eigentlich ſogenannten Gleichniſſen, bildlichen Einkleidungen religiöſer Wahrheiten [vgl. Marc. 4, 33. 34.][1]). Jedoch gibt er dieſelbe nicht wörtlich wieder, ſondern in eigener, ſeinem Zwecke angepaßter Bearbeitung. Die LXX. gibt: φθεγξομαι προβληματα ἀπ' ἀρχης (loquar propositiones ab initio); Matthäus aber, auf die bis dahin verborgen geweſenen ewigen Geheimniſſe der erhabenen Lehre Chriſti hinweiſend, umſchreibt: ἀνοιξω ἐν παραβολαις το στομα μου· ἐρευξομαι κεκρυμμενα ἀπο καταβολης κοσμου, was die Vulgata gibt: aperiam in parabolis os meum; eructabo abscondita a constitutione mundi: „ich will meinen Mund zu Gleichnißreden öffnen; will verkünden, was verborgen war von Grundlegung der Welt her." S. Hug Einl. ins N. T. Bd. 2. S. 61. 3. Ausg. — Was alſo der Pſalmendichter Aſaph von ſeiner Erläuterung der alten Geſchichte des Volkes bis auf David ſagt, dieſes wendet der Evangeliſt an auf die Gleichnißreden des Heilandes: „Dieſes Alles redete Jeſus in Gleichniſſen zu den Schaaren, und ohne Gleichniſſe (im Griechiſchen: ohne Gleichniß) redete er nicht zu ihnen; damit (ὁπως) erfüllet würde (oder: ſo daß erfüllet ward), was durch den Propheten geſagt iſt, der da ſpricht: Ich will öffnen" u. ſ. w. Die Beziehung des Pſalmiſten iſt allegoriſch oder typiſch, oder überhaupt bloß accommodirt — in einem hocherhabenen Sinne: Wie der Pſalmiſt die vergangene Geſchichte des Volkes zu einem Lehrgedichte macht, ſo verkündet Jeſus dem Volke das von Anbeginn der Welt an in Wahrheit verborgen Geweſene, die Geheimniſſe des Evangeliums, die Lehren des meſſianiſchen Reiches Gottes. Und dieſes findet nicht allein auf die Gleichnißreden des Herrn, deren ſo viele in den h. Evangelien uns hinterlaſſen ſind, eine ſo vorzüglich treffende Anwendung, ſondern auch im Allgemeinen, und zwar im ausgedehnteſten Sinne, auf die ganze Lehre des N. T. Bei nur flüchtiger Betrachtung des hohen, geheimnißvollen Inhalts der bis dahin durchaus unbekannt gebliebenen

1) Wenn der Heiland den Grund angibt, warum er in Gleichniſſen rede, ſo citirt er nicht unſere Stelle, ſondern Iſai. 6, 9. 10. S. Matth. 13, 10—15. und die Erkl. zu Iſai. 6, 9. 10. unten Thl. III.

Lehren deſſelben dringt ſich uns dieſe Ueberzeugung wie von ſelbſt auf; es fehlt aber auch nicht an directen deßfallſigen Hinweiſungen in den neuteſtamentaliſchen Büchern. Die ganze und die vollkommene Wahrheit, die vollendete Erkenntniß Gottes und ſeiner erbarmungsvollen Rathſchlüſſe, eine Alles übertreffende Erkenntniß (Phil. 3, 8.) in großer Helle und Fülle, iſt durch Chriſtus uns geworden, wie es heißt: „Das Geſetz iſt durch Moſes gegeben; die Gnade und die Wahrheit iſt durch Chriſtus geworden[1]). Gott hat Niemand je geſehen: der Eingeborne Sohn, der in des Vaters Schooße iſt, der hat davon erzählet.“ Joh. 1, 17. 18. Vgl. Matth. 11, 27. Joh. 6, 46. I. Joh. 4, 12. Der h. Paulus ſagt: „Dem aber, der mächtig iſt, euch zu ſtärken, nach meinem Evangelium und der Predigt von Chriſto Jeſu, nach der Offenbarung des Geheimniſſes, das ſeit ewigen Zeiten verſchwiegen war, jetzt aber geoffenbaret iſt ... ſei Ehre u. ſ. w. Röm. 16, 25—27. „Wir reden die geheimnißvolle, verborgen geweſene Weisheit

1) Enthielt das moſaiſche Geſetz vorzugsweiſe die *facienda* (cf. Gal. 3, 12: „*Lex* autem *non est ex fide*, sed qui *fecerit* ea, vivet in illis“), ſo enthält das N. T. vorzugsweiſe die *credenda* (nebſt allen nöthigen übernatürlichen Gnaden — alſo Gnade und Wahrheit). Der noch rohe, zur Erkenntniß ſo hoher Glaubenswahrheiten wenig fähige Menſch ſollte durch Handeln, reſp. Unterlaſſen, ſein Heil wirken; das größere Licht des N. T. für die mehr herangereifte Welt verlangt den gläubigen Blick zu den überſinnlichen Dingen (Hebr. 11, 1.), verlangt vorzugsweiſe, ohne das Thun auszuſchließen, den Glauben, Marc. 16, 16. Joh. 3, 18. 36; 6, 47. Röm. 4, 16; 5, 1; 11, 20. Gal. 2, 16; 3, 22; 5, 6. Das Geſetz enthält wenige, ja κατ' ἐξοχην nur Einen Glaubensartikel: den an Gott, den allmächtigen Schöpfer und Erhalter Himmels und der Erde (Deut. 6, 4.), den alleinigen 1. Art. des apoſtoliſchen Symbolums; das N. T. aber iſt reich an Geheimnißlehren des Glaubens. — Der Glaube darum ſteht unendlich höher, als die Erfüllung der Werke des Geſetzes, ſo viel höher, als Chriſtus über Moſes, als das N. T. erhaben iſt an Herrlichkeit über das A. T. II. Cor. 3, 6 ff. Den Ungläubigen darum, und wären ſie nach Weiſe der Phariſäer noch ſo gerecht, wird das Heil abgeſprochen; den Sündern dagegen, wenn ſie anders eine tief gläubige Geſinnung haben und reumüthig zu Gott zurückkehren, wird das Heil verheißen. Vgl. Matth. 8, 10—12; 11, 20—26; 21, 31. 32. Luc. 7, 37 ff. 50. Marc. 1, 15. Es muß aber dieſer Chriſtenglaube die hehren chriſtlichen Tugenden im Gefolge haben, ſonſt iſt er todt, Jak. 2, 14 ff. Der wahre Glaube ſchließt übrigens dieſelben in ſich, wie der Kern die Frucht, wie der gute Baum die guten Früchte; es iſt der Glaube, der durch die Liebe thätig iſt, und der gilt in Chriſto Jeſu, Gal. 5, 6. cf. Luc. 7, 47. 50. Vgl. Conc. *Trid.* Sess. VI. cap. 6. 8. 11.

Gottes, welche Gott vorherbeſtimmt hat vor Beginn der Zeiten zu unſerer Herrlichkeit." I.Cor.2,7. „Das Geheimniß ſeines Willens hat er uns kund gemacht," Eph. 1, 9. „... Das Geheimniß Chriſti, welches in vorigen Zeiten den Menſchenkindern nicht kund geworden war, wie es nun geoffenbaret iſt ſeinen h. Apoſteln und Propheten im Geiſte ... Um Alle darüber zu erleuchten, welche die Veranſtaltung (οἰκονομια — dispensatio) des Geheimniſſes ſei, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, verborgen war; damit ... durch die Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes kund würde, nach dem von Ewigkeit her gefaßten Rathſchluſſe, den er vollführt hat in Jeſu Chriſto, unſerm Herrn." Eph. 3, 4. 5. 9—11. „Das Geheimniß, welches von Urzeiten und von Alters her verborgen war, nun aber ſeinen Heiligen geoffenbaret worden iſt," Col. 1, 26 ff. — Der h. Petrus ſchreibt von Chriſto, daß er zwar vor Grundlegung der Welt auserſehen, aber in den letzten Zeiten erſt geoffenbaret worden, I. Petr. 1, 20. vgl. V. 10—12. Was alſo im A. T. mit einem dichten Schleier noch umhüllet war, das iſt durch Chriſtus und ſeine von ihm und dem h. Geiſte belehrten und erleuchteten Apoſtel der Welt entſchleiert; durch den Sohn Gottes, der vom Himmel kam und von himmliſchen Dingen redete (Joh. 3, 31.), ſind die hohen, geheimnißvollen, von Alters her verborgen geweſenen Rathſchlüſſe Gottes zur Evidenz klar geworden. Dem zur Auffaſſung ſo hoher Lehren ſo wenig fähigen Volke wurden dieſelben in Gleichnißreden damals verkündet, damit das Heilige, mißverſtanden, durch daſſelbe nicht entweihet würde, Matth. 7, 6., und ſie, als den hohen Sinn der Worte Jeſu nicht einſehen Wollende, als Harthörige, als langſamen Herzens zu glauben, oder als Ungläubige, ſeine offenen Worte nicht falſch deuten möchten, ihm und der Wahrheit zum Nachtheil (vgl. Matth. 13, 13—15.), wie dieſes der Fall war, als der Heiland von dem hohen Geheimniſſe ſeines Fleiſches und Blutes offen zu dem Volke redete, Joh. 6, 53. 61. 65. 67. Die ſehen Wollenden konnten ſehen bei den Gleichnißreden Jeſu; den Uebrigen blieb der Sinn derſelben durch ihre eigene Schuld und zu ihrer Strafe verborgen, Matth. 13, 12—15. Hohe, bewunderungswürdige Weisheit der Lehrart Jeſu! — Seinen zu Weltlehrern beſtimmten Apoſteln (Matth. 28, 19.) aber ward es gegeben, die Geheimniſſe des Reiches Gottes zu verſtehen, zur Erbauung des Leibes Chriſti,

ſeiner Kirche, Matth. 13, 11. 36 ff.; 11, 25. 26; 10, 27. Marc. 4, 34. Joh. 16, 29. 30. Eph. 4, 11—14. Sie nennt er Freunde, weil er Alles, was er von ſeinem Vater gehört, ihnen kund gemacht hat, Joh. 15, 15. (Exoteriſcher und eſoteriſcher Unterricht Jeſu, erſterer für das Volk, letzterer für die Jünger. Vgl. die *Disciplina arcani* in der älteren Kirche. Siehe darüber *Selvaggio* Antiqq. christ. lib. I. pars II. cap. XIX. p. 385—390. — Thomas Moore Wanderungen eines irländiſchen Edelmannes, Band 1. Cap. 11—16. S. 46—81.).

* 27. Der Pſalm 96, 7.

Der Pſalm enthält ein freudiges Lob Gottes, deſſen Herrlichkeit Himmel und Erde verkünden. Die Götzendiener werden zu Schanden. Ermahnung an die treuen Diener des Herrn, das Böſe zu haſſen. Glück derſelben.

Aus V. 7. nimmt der h. Paulus in Beziehung auf den Meſſias die Worte: „Es ſollen ihn anbeten alle Engel Gottes," mit der Einleitung: „Als er den Erſtgebornen in den Erdkreis einführt, ſpricht er: Es ſollen ihn anbeten alle Engel Gottes." Hebr. 1, 6. Der vollſtändige Vers des Pſalmes heißt:

V. 7. „Zu Schanden werden alle Diener der Bilder,
Die in den Götzen ſich rühmen.
Anbeten ſollen ihn alle Engel."

Götzen אֱלִילִים (אֱלִיל nichtig); Engel אֱלֹהִים — nicht mit Einigen durch Götter zu überſetzen; die LXX., der Syrer u. m. a. geben Engel. Vgl. Pſ. 8, 6., wo Elohim offenbar nicht Gott, ſondern Engel bedeutet, da der Name Gottes in dieſem Pſalm in V. 1. und 9. iſt: Jehovah Adonai; ferner Pſ. 137, 1., wo in gleichem Sinne Elohim ſteht, coll. Pſ. 148, 2., wo es wechſelt mit מַלְאָכָיו angeli ejus. — So wie nämlich dem Vater Anbetung von den Engeln gebührt, ſo nicht minder ſeinem weſensgleichen Sohne, der die Engel erſchaffen (Col. 1, 16.), dem ſie zu eigen angehören, Matth. 13, 41; 24, 31. Vgl. Nr. 20. Als der Heiland geboren war, erſchienen Engel, Gott lobend und preiſend, und auch, wie wir nicht *bezweifeln* dürfen, das neugeborne Kind, Chriſtus, „den Herrn,"

anbetend, Luc. 2, 11. 13., wie ſie im Himmel den Vater und ihn anbeten, Apok. 5, 11—14. Was alſo an ſich vollkommen wahr iſt, daß die Engel, welche den Sohn Gottes ebenſo wie den Vater immer anbeten, den Sohn auch bei ſeinem Eintritt in die Welt anbeteten, das drückt der h. Paulus im angewandten Sinne mit den Worten des Pſ. 96, 7. aus, ohne daß deswegen der ganze Pſalm, noch der V. 7. meſſianiſch wäre. Vgl. obige Bemerkung Kiſtemaker's.

* 28. Der Pſalm 117, 22. 23. 24—26.

Der Pſalm 117. iſt ein Siegeslied (Carmen epinicium — Calmet), oder Preis- und Danklied für Rettung aus großen Bedrängniſſen. Die Form des Pſalmes iſt dramatiſch. Zuerſt redet der aus den Gefahren errettete Pſalmiſt (V. 1—22.), den zahlreiche heidniſche Feinde umringten und ihm Verderben droheten (1—12.); aber Gott war ſeine Stärke und hat ihn aus den Gefahren errettet (13—14.). Dank und Preis Gottes für die Errettung (15—18.), im Tempel dargebracht (19—21.). Das Volk knüpft ſeinen Preis und Jubel an den vorherigen Preis des Pſalmiſten (22—25.). Segenſpruch der Prieſter und Leviten im Tempel und Aufforderung derſelben an das Volk zum Dankgottesdienſt (25—26.). Der Pſalmiſt ſelbſt nimmt am Schluſſe ſeine Dankſagungen wieder auf (27—29.).

Eine Ueberſchrift, welche die Veranlaſſung und den Verfaſſer angäbe, hat der Pſalm nicht. Nach V. 1. und 29: „Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia ejus,“ welche Worte ein Refrain ſpäterer Pſalmen ſind (vgl. 105, 1; 106, 1; 135, 1.), ſetzt man den Pſalm in eine ſpätere, als die Davidiſche Zeit, weshalb David der Verfaſſer nicht ſein könne. Auf die Verfolgung David's von Saul, und auch darauf, daß David anfangs nur König von Juda war, und Iſboſeth über die übrigen Stämme (II. Kön. 2.), kann der Pſalm ſchon darum nicht bezogen werden, da es V. 10. heißt: כָּל־גּוֹיִם alle Heiden umringten mich; ebenſo nicht auf ſeine Kriege mit den benachbarten heidniſchen Völkern, wegen V. 22. Calmet iſt nach Vorgang des Origenes, Theodoret, Beda des Ehrwürdigen, und Einiger ſeiner Zeit der Meinung, daß der Pſalm nach der Gefangenſchaft geſchrieben ſei, wo Gott nach den Weiſſagungen bei Joel Cap. 2. 3. Ezech. 38. Mich. 4, 11. 12. 13. Zach. 2, 8—10;

12, 9. 10; 14, 12. 13. die auf das Verderben des eben ins Vaterland zurückgekehrten Volkes Iſrael ſinnenden Feinde zerſtreute und ihre Anſchläge zu nichte machte; namentlich hätten die Worte des Nehemias nach Wiederaufbauung der Mauern Jeruſalems: „Factum est, ut timerent universae gentes, quae erant in circuitu nostro, et conciderent intra semetipsos, et scirent, *quod a Deo factum esset opus hoc*," II. Esdr. 6, 16., eine unverkennbare Aehnlichkeit mit V. 23. Dieſe Meinung erſcheint als die ſicherſte und haltbarſte, wie weiter unten ſich herausſtellen wird. Andere wären wohl geneigt, den Pſalm auf die makkabäiſche Zeit zu beziehen; allein ſie gehen von dieſer Hypotheſe ab, weil man makkabäiſche Pſalmen im Pſalter nicht annehmen könne (De Wette).

Wie allem dem nun ſei: die Verſe 25. 26. werden von den Volksſchaaren beim Einzuge Jeſu in Jeruſalem geſungen, Matth. 21, 9; und die Verſe 22. 23. werden vom Heilande ſelbſt den Juden, die ihn verwarfen, entgegengehalten, Matth. 21, 42., und vom h. Petrus Apgſch. 4, 11. auf den Heiland gedeutet.

Es fragt ſich nun: müſſen wir wegen dieſer Citate im N. T. den ganzen Pſalm für meſſianiſch halten? oder wenn dieſes nicht haltbar iſt, dann doch die im N. T. aus ihm citirten Stellen?

Gegen die von etlichen Interpreten (z. B. Lilienthal) aufgeſtellte Behauptung, daß der ganze Pſalm meſſianiſch ſei, ſprechen außer dem oben Geſagten mehrere Gründe, die im Pſalme ſelbſt liegen; vgl. V. 9: „Es iſt beſſer, auf den Herrn hoffen, als ſich verlaſſen auf Fürſten;" V. 10: „Alle Heiden umringten mich; aber im Namen des Herrn habe ich mich gerächt an ihnen;" ferner V. 11. 12; dann V. 3. 17. 18. 27. Da nun der ganze Pſalm ſeinem durchgängigen Inhalte nach nicht meſſianiſch iſt, ſo können auch die im N. T. citirten Verſe 22. 23. 25. 26., als zur Einheit des Pſalmes weſentlich mitgehörend, nicht meſſianiſch ſein; es kann nicht angenommen werden, daß der Pſalmiſt, von ſeinem urſprünglichen Zwecke und Vorwurf abgehend, plötzlich eine meſſianiſche Stelle in jenen Verſen habe einfließen laſſen, und dann den früheren Gedanken wieder aufnehme und bis zum Ende fortführe.

Es fragt ſich nun weiter: welche Bewandniß hat es mit den in Rede ſtehenden Verſen 22. 23. 25. 26., welche im N. T. dem Anſcheine nach als meſſianiſche betrachtet werden?

Die Erklärung der Verse selbst möge diese Frage beantworten.

V. 22. „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben,
Ist zum Eckstein geworden.

V. 23. Vom Herrn ist dieses geschehen,
Dies ist wunderbar in unsern Augen."

Ist die oben von Calmet angenommene Hypothese, wie es als höchst wahrscheinlich erscheint, die richtige, so ist unter dem Steine, den die Bauleute verworfen haben, der aber zum Eckstein geworden ist, das ganze aus der Gefangenschaft zurückgekehrte Volk Israel zu verstehen; vgl. das „Domina gentium, princeps provinciarum" (Threni 1, 1. coll. 2, 15.), was Israel vor der Gefangenschaft war und nun nach derselben wiederum wurde; vgl. ferner Threni 3, 21—26. 31—33. 55—66. zu V. 1—21. unsers Psalmes. Kimchi versteht den Psalm ebenfalls vom Volke Israel, so daß der Sinn des V. 22. wäre: das verachtete, geknechtete, als Sklave behandelte, als ganz vernichtet betrachtete Volk ist jetzt durch Gottes erbarmende und wunderbare Fügung wieder zu seiner früheren hohen Würde erhoben. — Unser V. 22. ist nun, wie Calmet sagt, eine Art Sprüchwort: „Proverbii genus est. Is, quem caeteri veluti inutilem abjecerant, primus omnium et princeps effectus est." Sprüchwörter aber haben ihrer Natur nach nicht eine ausschließliche Beziehung auf ein einzelnes Subject, sondern können auf mehrere in gleichen Umständen sich befindende angewendet werden.

Gehen wir näher auf die Bedeutung dieses Sprüchwortes ein, so bedeutet der Stein (אֶבֶן), der zum Grund- oder Haupt- oder Eckstein (רֹאשׁ פִּנָּה oder אֶבֶן פִּנָּה Job 38, 6. = Haupt der Ecke, Stein der Ecke, der zwei Ecken zusammenhält) gemacht ist, die feste Grundlage, die feste Stütze, den festen Haltpunkt, wodurch ein Gebäude fest zusammengehalten wird, so daß es sicher darauf ruhet, nicht zusammenstürzt und in die Erde versinkt; vgl. Eph. 2, 19—22. Matth. 7, 24; 16, 18. Auf Menschen angewendet bedeutet der zum Grund- oder Eckstein gewordene Stein Denjenigen, auf welchem das ganze Wohl einer Familie, eines Volkes wesentlich ruhet. So kommt das Wort Stein vor von Joseph, den seine Brüder vielfach erbitterten, beneideten und aus Neid verkauften, der aber der Retter derselben wurde: „Es ruhete sein Bogen auf dem Starken, seiner Arme und Hände Fesseln löseten sich durch Jakob's Mächtigen (durch Gott):

von dort ging der Hirt hervor, der Stein (אֶבֶן der Fels, der Retter, die Stütze) Israels," Geneſ. 49, 24., indem durch Joſeph's Verkauf nach Aegypten die ganze Familie Jakob's vom Hungertode errettet wurde, wiewohl ſeine Brüder ihn vorher verworfen hatten.

Nachdem der Heiland nach ſeinem Einzuge in Jeruſalem den Hohenprieſtern und Aelteſten außer Anderem das Gleichniß von den böſen Bauleuten im Weinberge, welche zum andern Male die zu ihnen zur Abholung der Früchte geſendeten Knechte ermordet hatten, und nun auch den Sohn des Herrn des Weinberges, der zuletzt zu ihnen geſendet wurde, ermorden zu wollen berathſchlagten, um ſein Erbe in Beſitz zu nehmen, und in der That ihn ermordeten, vorgetragen hatte, und ſie ihm auf die Frage: „wie wird der Herr des Weinberges wohl jenen Bauleuten thun?" die Antwort gaben: „böſe wird er mit den Böſen verfahren, und ſeinen Weinberg an andere Bauleute verpachten, die ihm zu ihrer Zeit die Früchte abgeben," da ſagte er zu ihnen: „Habet ihr nie in der Schrift geleſen: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der iſt zum Eckſtein geworden. Vom Herrn iſt dieſes geſchehen, und es iſt wunderbar in unſern Augen?" Matth. 21, 33—42. Der Heiland will mit der Anführung dieſer Pſalmenſtelle nicht ſagen, daß ſie einzig in Beziehung auf ihn geſchrieben, oder daß ſie ſpecifiſch meſſianiſch ſei; ſondern der Sinn ſeiner Anführung iſt lediglich dieſer: „ſo wie es ſich verhält mit dem Subjecte, das damals die Bauleute verwarfen, das aber dennoch durch Gottes wunderbare Fügung zum Eckſteine geworden, das vorher verachtet, höchſt gering und verächtlich behandelt, aber nachher zu hohen Ehren wieder gelangt iſt: ſo verhält es ſich nun auch mit mir; auch mich verwerfet ihr jetzt, wollet mich nicht anerkennen als den von Gott zu eurem Heile geſendeten Erretter und Meſſias (cf. Luc. 19, 14. 42.); aber durch Gottes mächtige Hand werde ich dennoch zum Eckſteine des Gottesreiches, zum einzigen Fels der Hoffnung und des Heiles der Menſchheit werden. Daſſelbe, was in dem euch vorgetragenen Gleichniſſe in Beziehung auf mich liegt, das liegt auch in dem Sprüchworte dieſer Pſalmenſtelle." Und wir müſſen hinzuſetzen: auf eine ganz ausgezeichnete Weiſe, im höchſten und letzten Sinne, ging das vom Pſalmiſten Geſagte am Heilande in Erfüllung. Er, der von Juden und Heiden, von den Völkern und Fürſten Verworfene (vgl. Pſ. 2, 1 ff.), er iſt der Stein κατ' ἐξοχην, der von Gott zum Eckſtein gemacht worden iſt (vgl. Pſ. 2, 6 ff.), ſo daß der h. Petrus nun geradezu ſagen konnte: „Dieſer (Jeſus von

Nazareth, den ihr gekreuziget, den aber Gott auferwecket hat) ist der Stein, der von euch Bauleuten verworfen wurde, der aber zum Eckstein gemacht worden ist. Und es ist (als Erklärung des Vorigen) in keinem andern Heil" u. s. w. Apgsch. 4, 10—12. Wir sagten: Jesus Christus sei κατ' ἐξοχην und im höchsten und letzten Sinne der Stein, die feste Grundlage des geistigen neuen Gottesreiches und der Hoffnung und des Heiles aller Menschen. Diese Behauptung findet ihre Bestätigung darin, daß in mehrern andern rein messianischen Stellen der Messias „Stein," „Eckstein" genannt wird. Diese Stellen sind: Isai. 8, 14. 15. (coll. Luc. 2, 34. Matth. 21, 43. 44. Röm. 9, 32. 33. I. Petr. 2, 4. 7. 8.); Isai. 28, 16. (coll. Röm. 9, 33; 10, 11. I. Petr. 2, 6. 7. Ps. 2, 6. Eph. 2, 20—22.); Dan. 2, 34. 35. 44. 45. (coll. Matth. 16, 18.); Zach. 3, 9. Nach diesen Stellen ist der Heiland in zwei- oder dreifacher Hinsicht der Stein: zuerst als Grund- und Eckstein ist er die feste, unerschütterliche Stütze der Kirche Gottes, und der unerschütterliche Fels der Hoffnung und des Heiles der an ihn Glaubenden, an ihn sich Haltenden; für die Ungläubigen aber ist er als der Stein des Anstoßes ihr Verderben: „wer auf ihn fällt, der wird zerschmettert werden, und auf wen er fällt, den wird er zermalmen," Matth. 21, 44.

Mit Beziehung auf das damalige Ereigniß, wovon der Psalmist zunächst redet, daß der von den Bauleuten verworfene Stein zum Eckstein geworden ist, setzt er hinzu: „Vom Herrn ist dieses geschehen, und es ist wunderbar in unsern Augen," d. h. dieses ist ein Werk, welches einzig der Veranstaltung Gottes zuzuschreiben ist, da es außer aller menschlichen Berechnung lag, ja alle menschliche Muthmaßung überstieg, daß der von den Bauleuten als unnütz verworfene Stein zum Eckstein werden sollte. Mußte dieses damals von dem Subjecte des Psalmes, dem ganzen Volke Israel, gesagt werden, wie viel mehr muß es vom Heilande gesagt werden! Er, der so vielfach angefeindete, verfolgte und endlich zum Tode gebrachte Messias stand wieder auf und ward das einzige Heil der Menschen, und das Bekenntniß seines Namens, seiner Religion, geht vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergange! Hier müssen wir staunend ausrufen: Ja, vom Herrn ist dieses geschehen, und es ist wunderbar in unsern Augen! es übersteigt alle menschliche Berechnungen, es ist kein Menschen-, sondern Gotteswerk! Vgl. Apgsch. 5, 39.

Der Vers 24: „Dies iſt der Tag, den der Herr gemacht hat:
Laßt uns frohlocken und fröhlich ſein an ihm!“

der vom Volke bei dem damaligen frohen Ereigniſſe (nach Calmet's wahrſcheinlicher Annahme: nach der glücklichen Wiedererbauung der Mauern Jeruſalems nach dem Exil — vgl. V. 23. mit II. Esdr. 6, 16; und die Aufforderung zur Freude an dem erſten Laubhüttenfeſte nach dieſem Ereigniſſe: „Dieſer Tag iſt heilig unſerm Gott; ſeid nicht traurig und weinet nicht!“ „Die Freude im Herrn iſt unſere Stärke.“ „Seid ſtille, denn der Tag iſt heilig, und betrübet euch nicht!“ II. Esdr. 8, 9. 10. 11. coll. V. 17: „Es war eine große Freude“ —) geſungen wurde, wird von der Kirche auf ihr höchſtes Siegesfeſt, das hohe Feſt der Auferſtehung Chriſti, angewendet (Antiphon. ad Laudes etc.). Der Oſtertag iſt κατ' ἐξοχην der Tag, den der Herr gemacht hat, da er Jeſum von den Todten auferweckte; er iſt ein dies unicus et singularis, mit dem kein anderer zu vergleichen iſt; er iſt das höchſte Jubelfeſt der Chriſten.

V. 25. „Ich bitte, Jehovah, hilf doch!
Ich bitte, Jehovah, laß doch wohl gelingen!

V. 26. Geſegnet, der da kommt im Namen des Herrn!
Wir ſegnen euch aus Jehovah's Haus.“

Die Worte des erſten Hemiſtichs in V. 25. lauten im Hebräiſchen: — אָנָּא יְהוָה הוֹשִׁיעָה נָּא — anna Jehovah hoschianna — obsecro, Jehovah, serva (salvum fac — LXX. σωσον), quaeso. Die Form הוֹשִׁיעָה iſt Imperativ Hiphil (von יָשַׁע) — hilf, rette! Aus der Zuſammenfügung dieſes hoschiah mit dem folgenden נָּא (quaeso — „doch“) entſteht hoschianna, hosianna, hosanna. Dieſe Bittformel (ähnlich dem kyrie eleison, namentlich wo es bei der feierlichen Einweihung einer neuen Kirche zugleich freudig und bittend ſo oft wiederholt wird) ſammt dem folgenden Hemiſtich wurde am Laubhüttenfeſte beim Umgehen des Altars gerufen (De Wette), vgl. V. 27. nach der Ueberſetzung Einiger: „Kränzet das Feſt mit Büſchen (Maien) bis an die Hörner des Altars!“ und Calmet ſagt hiermit übereinſtimmend: „Apud Hebraeos „*Hosanna*“ etiam appellantur frondentes rami, quos in festo Tabernaculorum manibus gerunt, in laetitiae argumentum.“ Vergleichen wir die Feier des Laubhüttenfeſtes, das als das erſte nach der Wiedererbauung der Mauern Jeruſalems ſtatt fand, wo das Volk Oelzweige und die Zweige der

ſchönſten Bäume, Myrten- und Palmzweige, holen und ſich Hütten machen ſollte, was ſie auch in den Vorhöfen am Hauſe Gottes thaten (II. Esdr. 8, 15. 16.), ſo erhalten beide Bemerkungen die höchſte Wahrſcheinlichkeit, und zugleich, in Verbindung mit der Bemerkung zu V. 24., die Annahme der Veranlaſſung unſers Pſalmes, welcher darnach höchſt wahrſcheinlich an dieſem erſten Laubhüttenfeſte geſungen wurde. — Aber auch Könige erhielten ſolche Zurufe; von den römiſchen Kaiſern ſagt dieſes Ael. Lamprid. in Sexto Severo: „Di te servent! Dii mala prohibeant! Vincas! valeas!“ (De Wette). Sonach hat der Vers eine doppelte Anwendung: am Laubhüttenfeſte, wobei grüne Zweige getragen wurden zur Freudenbezeugung, und bei Einzügen von Königen. Es iſt nebſt der Freudenbezeugung zugleich eine Bitte an Gott um Glück und Heil, im Speciellen bei der Veranlaſſung, die unſerm Pſalme zum Grunde liegt; im Allgemeinen bei jeder frohen Feſtfeier, daß Gott die Bedeutung derſelben genehm halten und die Feiernden in ſeinen Schutz nehmen wolle; beim Einzuge eines Königes, daß Gott dieſen ſchützen, ihm beiſtehen, ihn glücklich regieren laſſen, ihm überall zum Siege verhelfen wolle.

Als nun Jeſus, der große Prophet und Wunderthäter, auf ſeinem letzten Gange nach Jeruſalem nahe bei der Stadt war, und Alle meinten, daß das Reich Gottes (das meſſianiſche) ſogleich werde geoffenbart werden (Luc. 19, 11. vgl. §. 4. Allg. Erwartung des Meſſias zur Zeit Jeſu, von den Juden); und er, von einer großen Menge Volkes begleitet, in Jeruſalem einzog, und das Volk die Kleider auf den Weg ausbreitete und grüne Zweige auf den Weg ſtreute: da riefen die Schaaren, die vorausgingen, und die nachfolgten, die Worte unſers Freudenpſalmes: „Hoſanna dem Sohne David's! Geſegnet, der da kommt im Namen des Herrn! Hoſanna in der Höhe!“ Matth. 21, 8. 9. (1—11.). Sie feierten des Königs-Meſſias (Luc. 19, 38. Joh. 12, 13.) Einzug in ſeine Hauptſtadt Jeruſalem (Zach. 9, 9.); ſie erfleheten für ihn, den Sohn David's (welche Worte ſie bei dieſer ſpeciellen Gelegenheit zu dem Satze ergänzten, um die Beziehung auf die beſtimmte Perſon auszudrücken), d. i. für den Meſſias, gleichbedeutend mit Sohn David's, alles Heil, alles Glück, allen Segen von Gott, der in der Höhe wohnt, daß des Meſſias Regierung eine glückliche ſein möge; und ſie verbanden damit das erſte Hemiſtich des Verſes 26: „Geſegnet (iſt oder ſei), der da kommt im Namen des Herrn!“ welche Worte nach der Annahme der Veranlaſſung des

Pſalmes dem in den Tempel eintretenden Volke von den Prieſtern und Leviten entgegengeſungen wurden: = geſegnet biſt oder ſeieſt du, Iſrael, das im Namen des Herrn in den Tempel eintritt! Die folgenden Worte dieſes Verſes, wo der Plural gleich mit dem collectiviſchen Singular wechſelt, beſtätigen dieſes: „Wir (Prieſter und Leviten) ſegnen euch aus Jehovah's Haus.“ — Was alſo ſpeciell für den Anlaß galt, wofür der Pſalm gedichtet worden, und im Allgemeinen bei jeder ähnlichen Gelegenheit Anwendung hatte, das wendete Iſraels Volk nun ebenfalls bei des Königs-Meſſias Einzuge in Jeruſalem auch auf ihn an; und hat, beſonders was das Wort geſegnet (בָּרוּךְ) angeht, eine ganz ausgezeichnete Beziehung auf ihn: Er iſt der im höchſten Sinne von Gott Geſegnete, Pſ. 44, 3. coll. Luc. 1, 42: „Benedictus fructus ventris tui!“ und iſt der Segenbringer für alle Völker, vgl. Geneſ. 12, 3. ꝛc. — Vgl. noch Matth. 23, 39. — Zu den Worten des zweiten Hemiſtichs des V. 25: „laß wohl gelingen“ — הַצְלִיחָה von צָלַח — vgl. die meſſianiſchen Stellen Pſ. 44, 5: צְלַח prospere age, und Iſai. 53, 10: „und der Wille Jehovah's wird in ſeiner Hand gelingen“ (יִצְלַח).

Nach der Anwendung alſo, welche die nun erklärten Verſe unſers Pſalmes im N. T. finden, könnten wir die meſſianiſche Deutung derſelben füglich eine allegoriſche, oder richtiger noch eine typiſche nennen: das Volk Iſrael, das in ſo manchen Beziehungen ein Typus vom Meſſias iſt, Typus namentlich des für Iſraels und aller Menſchen Sünden leidenden Meſſias — in ſeinen Leiden, die es wegen ſeiner Sünden in der Gefangenſchaft zu erdulden hatte (vgl.: Vorbereitender Uebergang zu Iſai. 52, 13—15; 53. und die Erkl. zu Iſai. 52, 14. coll. Threni 4, 20.), iſt eben ſo auch Typus vom verherrlichten Meſſias — in ſeiner Befreiung aus der Gefangenſchaft, in ſeiner Wiedererhöhung (apposite ad V. 22. 23.); und ſein Einzug in die Stadt und den Tempel, wo es nun wieder Domina gentium, princeps provinciarum war (cf. Threni 1, 1.), iſt Typus von des Königs-Meſſias Einzug in ſeine königliche Stadt Jeruſalem, ebenſo wie ſeine Zurückberufung und Zurückkehr aus Aegypten Typus iſt von der Zurückberufung und Zurückkehr des Kindes Jeſu aus Aegypten, Oſee 11, 1. coll. Matth. 2, 15.

§. 15.

Rückblick auf vorstehende Psalmenstellen.

Fassen wir nun die Hauptmomente zusammen, welche in diesen bisher erklärten Stellen aus ursprünglich nicht messianischen Psalmen nach Citaten im N. T., und zwar theils im allegorischen, theils im tropologischen, theils im anagogischen, theils im typischen Schriftsinne, theils auch mit Accommodation, so daß die bloßen Worte einer Stelle auf ein messianisches Factum angewendet wurden oder als Substrat für ein solches anderswoher genugsam bekanntes dienten, enthalten sind, so ergeben sich folgende:

1. Die Erniedrigung Christi auf eine kurze Zeit unter die Engel, seine darauf folgende Verherrlichung und seine Herrschaft über alle Dinge, Ps. 8, 5—8.

2. Die Verkündigung des Evangeliums durch alle Lande, Ps. 18, 5.

3. Die Hingabe Christi aus Gehorsam gegen den Willen des Vaters, statt der Darbringung von Schlacht- und Speisopfern, welche die Erlösung nicht bewirken konnten, Ps. 39, 7—9.

4. Der Verrath, welchen Judas an seinem Herrn und Meister verübte, Ps. 40, 10.

5. Die Himmelfahrt Christi, wobei er siegte über alle feindliche Gewalt, die Altväter mit sich in den Himmel führte und von dort den Menschen Geschenke gab, Ps. 67, 19. coll. Ps. 23, 7—10; 46, 6.

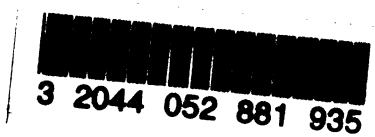
6. Der Haß, womit die Feinde Jesu ohne Ursache ihn verfolgten, Ps. 68, 5. ꝛc.; sein Eifer für das Haus Gottes, das. V. 10; seine Tränkung mit Galle und Essig, V. 22; Verwerfung des Judas und Ersetzung eines andern Apostels an seine Stelle, V. 26. coll. Ps. 108, 8.

7. Das Lehren Jesu in Gleichnissen, Ps. 77, 2.

8. Anbetung Jesu von den Engeln bei seinem Eintritt in die Welt, Ps. 96, 7.

9. Jesus ist κατ' ἐξοχην der von den Bauleuten verworfene, aber dennoch durch Gottes wunderbare Veranstaltung zum Eckstein gewordene Stein, Ps. 117, 22. 23. Der Christen Osterfreude, V. 24. Jubel- und Bittruf der Volksschaaren bei dem Einzuge Jesu in Jerusalem, V. 25. 26. Sein Lob aus dem Munde der Kinder im Tempel nach seinem Einzuge, Ps. 8, 3.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.


3 2044 052 881 935